This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Library
of the
University of Wisconsin

Mythologie und Metaphysik

Mythologie und Metaphysik

Grundlinien

einer

Geschichte der Weltanschauungen

Von

Wilhelm Bender

Erster Band

Die Entstehung der Weltanschauungen im griechischen Altertum

STUTTGART
FR. FROMMANNS VERLAG (E. HAUFF)
1899.

Mythologie und Metaphysik

Die

Entstehung der Weltanschauungen

im griechischen Altertum

Von

Wilhelm Bender

STUTTGART
FR. FROMMANNS VERLAG (E. HAUFF)
1899.

Alle Rechte vorbehalten.

121843
SEP 14 1908

BA
B43
1

Inhalt.

Einleitung 1

Erstes Buch.

Die Entwicklung der metaphysischen aus der mythischen Weltanschauung.

Kapitel I. Der allgemeine Charakter der mythischen Weltanschauung im Entwicklungsgang der griechischen Mythologie. 19

Kapitel II. Die theogonische Spekulation als Uebergangsform von der Mythologie zur Metaphysik 42

Kapitel III. Mythische und metaphysische Welterklärung in der vorplatonischen Philosophie 57

Zweites Buch.

Die Entstehung der psychocentrischen Weltanschauung und ihre Ausbildung durch Platon.

Kapitel IV. Die Entwicklung des Seelen- und Jenseitsglaubens bei den Griechen 97

Kapitel V. Die Begründung des asketischen Supernaturalismus durch Platon 125

Drittes Buch.

Die drei Hauptformen der kosmocentrischen Weltanschauung.

Kapitel VI. Die Begründung des metaphysischen Dualismus durch Aristoteles 165

Kapitel VII. Die Ausbildung des pantheistischen Monismus in der stoischen Schule 201

Kapitel VIII. Der Materialismus Demokrits in der Schule der Epikureer 220

Viertes Buch.

Skepticismus und Synkretismus. Wiederaufleben des Supernaturalismus in der Endzeit des Griechentums.

Kapitel IX. Skepticismus und Synkretismus 241

Kapitel X. Erneuerung des asketischen Supernaturalismus in den neupythagoreischen und neuplatonischen Kreisen . 261

Einleitung.

Das Bedürfnis, eine einheitliche Anschauung von der Welt, in welcher und mit welcher der Mensch lebt, und ein Verständnis dieser Welt zu gewinnen, hat in zwei Formen seine Befriedigung gesucht: in der Mythologie und in der Metaphysik. Beide sind für uns die wichtigsten Urkunden und Denkmale der allgemeinen Weltanschauungen, welche in der Geschichte Geltung und Einfluss gewonnen haben. Aus beiden haben wir heute noch die Motive, welche zu ihrer Bildung geführt und die Bedingungen, unter welchen sie Farbe und Gestalt gewonnen haben, zu erforschen.

Die meisten Völker des Altertums sind über die mythische Weltanschauung nicht hinausgeschritten. Nach dem Bild des Menschen und nach den Bedürfnissen und Wünschen des Menschen haben sie sich die engere oder weitere Welt, in der sie dahin lebten, ausgedeutet. Die Naturdinge sind ihnen als beseelte Wesen, die Naturvorgänge als Handlungen menschenähnlicher, die Menschen an Einsicht und Gewalt überragender Persönlichkeiten erschienen. Und wo die mythische Welterklärung überschritten wurde, haben es Babylonier und Phöniker, Aegypter und Perser doch nur zu jenen chaotischen Spekulationen über Anfang und Ende aller Dinge gebracht, wie sie in den auf uns gekommenen Kosmogonien und Eschatologien jener Völker vorliegen.

Nur bei zwei Völkern haben sich diese mythischen Spekulationen zu einer zielbewussten, auf die Erforschung der Natur der Dinge und des Menschen gerichteten Wissenschaft abgeklärt: bei den Indern und bei den Griechen. Doch haben die Ersteren in den positiven Wissenschaften

nichts Bleibendes geleistet; ihre tiefgreifenden Arbeiten zur Psychologie und Erkenntnislehre stehen im Dienste ihrer Metaphysik; und ihre Metaphysik ist nicht von dem interesselosen Streben nach einer sachgemässen Erklärung der Welt, sondern viel mehr von dem praktischen Bedürfnis beherrscht, dem Menschen das Rätsel des Daseins zu lösen, um ihn von dem Druck und dem Elend des Daseins frei zu machen. Die indische Metaphysik ist in allen ihren Formen vorwiegend praktische Erlösungslehre. Eine tief pessimistische Stimmung gegenüber der wirklichen Welt ist der Nährboden, aus dem sie, schon in der Blütezeit welk, emporwächst. Man will dort hinter den Weltprozess kommen, um ihn wieder rückgängig zu machen. Man durchforscht den Kreislauf des Geschehens, um die Erlösung in seiner Aufhebung zu finden. So hat diese Metaphysik am Ende nur die Tendenz aller Mythologie weitergeführt: dem Menschen die Welt so zu deuten, wie es seinen Bestrebungen und Wünschen am dienlichsten schien. Sie hat den Indern die Nichtigkeit des Daseins enthüllt, um sie entweder in den Abgrund des Nirwana zu stürzen, oder ihnen jenseits der Welt die Seeligkeit des Lebens in der Gemeinschaft mit Brahma zu offenbaren.

Anders die Griechen. Auch sie haben das mythische Stadium des Denkens durchlaufen. Ihre Metaphysik ist, wie wir sehen werden, von den Interessen und von den Denkformen, welche jenes kennzeichnet, nie ganz frei geworden; sie ist gelegentlich in sie zurückgefallen. Aber die Griechen allein haben die umgebende Welt rein um ihrer selbst willen erforscht; sie haben die Wissenschaft entdeckt, die nicht menschlichen Wünschen und Bedürfnissen zu lieb die Welt ausdeutet, sondern erkennen will, wie es sich in Wirklichkeit mit ihr verhält. Ihnen allein im Altertum ist der Blick für die Natur und den natürlichen Zusammenhang der Dinge aufgegangen. In der Physik der Erde und des Himmels, in der Psychologie, Ethik und Politik, in der Mathematik und Logik, in der Aesthetik

haben sie die Grundsteine gelegt, auf welchen man bis in die Gegenwart hinein weiter bauen konnte und weiter gebaut hat.

Aber die Erfindung und der erste Ausbau der positiven Wissenschaften, die wir ihnen verdanken, hat den griechischen Denkern nicht den Sinn für das Weltganze genommen. Ihre Wissenschaft blieb Philosophie, und ihre Philosophie krönte sich in der Metaphysik. Von ihren Anfängen bis zu ihrem Ausgang ist sie sich der Aufgabe bewusst, die Ergebnisse der Einzelwissenschaften zusammen zu fassen zu einer einheitlichen, in sich geschlossenen Anschauung vom Ganzen der Welt, in welcher sie lebten und forschten. Das metaphysische Interesse beherrscht sogar bei ihnen die Einzelwissenschaften, die eben durch es zum Ganzen einer Weltwissenschaft verbunden bleiben.

Wie Hervorragendes für ihre Zeit die Pythagoreer und Atomisten, ein Platon und Aristoteles, die Epikureer und Stoiker in den Natur- und Gesellschaftswissenschaften geleistet haben mögen, ihre bedeutendste Leistung haben sie selbst doch immer in dem Entwurf einer allgemeinen Welterklärung gesehen; und alle positiven Erkenntnisse, welche sie gewonnen haben, waren ihnen nur die Bausteine, mit welchen sie den Tempel einer weltumspannenden Metaphysik aufrichten wollten.

Diese Metaphysik, in welcher eine bereits gereifte Erkenntnis gewissermassen die Summe aus den Ergebnissen der positiven Wissenschaften zog, war, wie gesagt, nicht die älteste und nicht die einzige Form, in welche die Griechen ihre allgemeine Weltanschauung fassten. Neben ihr ist die Mythologie stehen geblieben, aus der sie erwachsen ist. Das Interesse die Welt zu erkennen, wie sie ist, hat das Bedürfnis, die Welt nach dem Bild und den Wünschen des Menschen zu deuten, nicht zu verdrängen vermocht. Hat doch ein Platon, den aus orphisch-pythagoreischen Kreisen aufgenommenen, asketischen Supernaturalismus in die Form gebracht, in welcher er die weltabgewandten

Gemüter der abendländischen Völker auf Jahrhunderte und Jahrtausende fesseln sollte. Haben doch in Aristoteles seine Schüler jederzeit nicht nur den grossen Staats- und Naturforscher, sondern vorab den Begründer einer allgemeinen Weltanschauung verehrt, an welcher das mythische Denken nicht minder beteiligt war als das metaphysische.

Und selbst diejenigen unter den griechischen Philosophen, welche mit dem anthropomorphen oder mythischen Denken am gründlichsten aufgeräumt haben, welche die menschliche Person nicht mehr als Grund und Mass aller Dinge, sondern als Produkt mechanischer Atombewegung beurteilten, Demokrit und die Epikureer, konnten für ihr persönliches Bedürfnis einer Weltanschauung nicht entraten, in welcher Götter, Dämonen und Heroen ihre uralte Rolle, wenn auch auf verändertem Schauplatz weiter spielten. Haben sie vielleicht gewusst, dass die mythische, um des Menschen Wohl und Wehe sich bewegende Weltanschauung, dem Menschen ungleich tiefer sitzt, als die aus der entsagungsvollen Arbeit der positiven Wissenschaften hervorgehende metaphysische?

In der christlichen Zeit ist an die Stelle der Philosophie die Theologie getreten.

Zunächst die übernatürliche, welche im Anschluss an Platon die Geheimnisse des Jenseits offenbarte und die Erlösung vom Diesseits lehrte, dessen Angelegenheiten, wie schon ihr Begründer gesagt hat, der Teilnahme der zu höherem Leben bestimmten Menschenseele nicht wert seien.

Sodann die natürliche Theologie, welche im beginnenden Mittelalter unter dem Einfluss einer glänzenden Kulturentwicklung, dem Diesseits einen gewissen Wert wieder abgewann, und die Versuche des Aristoteles erneuerte, wenn auch in veränderter Form, diese vordem verachtete, natürliche Welt als Werk und Schauplatz der Tätigkeit einer ausserweltlichen Gottheit zu begreifen. Und so mächtig war im Lauf der christlichen Zeit der Gottes- und Schöpfungsgedanke erstarkt, dass nur Ketzer, wie die Averroisten mit

den Griechen noch zu fragen wagten, ob der Weltstoff nicht am Ende ebenso ewig sei, wie die ihm einwohnende Gestaltungs- und Lebenskraft. Man hatte sich gewöhnt zu glauben, dass die Welt von einem ausserweltlichen Gott geschaffen sei und regiert werde; und dieser Glaube, durch Autorität und Pietät, durch sozialen Zwang und die Macht der Gewohnheit zu einer Kulturmacht ersten Ranges erhoben, gestaltete sich zu einer neuen Weltwissenschaft aus, die den Gläubigen das Diesseits so deutlich und heimisch machte, wie die übernatürliche Theologie das Jenseits.[1])

Die sämtlichen positiven Wissenschaften, welche durch die Arbeit der Griechen bereits eine gewisse Selbständigkeit erlangt hatten, wurden in die theologische Universalwissenschaft wieder zurückgenommen. Der mythisch-metaphysische Trieb nach einheitlicher Weltanschauung beherrschte alles Denken. Erd- und Himmelsphysik, Pflanzen- und Tierkunde, Anthropologie und Psychologie, Rechts- und Staatslehre, kurz alle positiven Wissenschaften, wie sie von dem Meister Aristoteles übernommen waren, wurden Teile der Theologie; und der Nachweis, dass alles in der Welt, dass die Welt selbst von Gott geschaffen sei und regiert werde, war die Krönung der wissenschaftlichen Arbeit, an welche ein Albertus Magnus und ein Thomas von Aquino ihre reiche Gelehrsamkeit und ihren hervorragenden Scharfsinn gesetzt haben. So erstand neben der übernatürlichen Wissenschaft vom Jenseits aufs Neue eine Weltwissenschaft. Man nannte sie wohl auch schlechtweg Philosophie. Aber mit grösserm Recht führt sie den Namen „natürliche Theologie". Denn neben der Summierung und Gruppierung der

[1]) Es wird sich sowohl für die Griechen wie für die Juden nachweisen lassen, dass diese Erklärung der Welt aus einer „ausserweltlichen" Gottheit bedingt ist durch die Verlegung der Gottheit in eine jenseitige Welt, welche wieder das Ergebnis der pessimistisch-asketischen Beurteilung der empirischen Welt ist, wie sie die griechische und die jüdische Eschatologie kennzeichnet. Vgl. hierzu meine Schrift: Der Kampf um die Seeligkeit. 1888. S. 43 ff.

Erscheinungen, welche in Natur und Menschenleben das Interesse jener Zeit auf sich zogen, übte sie nur eine wissenschaftliche Methode: die Welt aus Gott zu erklären. Diese Philosophie war ganz und gar Theologie, — eine Theologie des Diesseits neben der Theologie des Jenseits – eine eigenartige Mischung systematisch geordneter, positiver Kenntnisse, anthropomorpher Mythologie und spekulativer Metaphysik.[1])

Auch in der Neuzeit hat sich die Entwicklung der Wissenschaft nicht nach dem Schema der Comte'schen Theorie vollzogen. Der Theologie ist nicht die Metaphysik und der Metaphysik ist nicht die positive Wissenschaft gefolgt, sondern alle drei sind nebeneinander hergegangen, bald sich bekämpfend, bald sich vertragend, wie sie heute noch nebeneinander hergehen. Das Bedürfnis nach einheitlicher Weltanschauung hat sich jederzeit geltend gemacht. Die positiven Wissenschaften haben es nicht befriedigt und konnten es nicht befriedigen. Als ihm die übernatürliche Theologie kein Genüge mehr bot, hat es sich seit dem 17. Jahrhundert der natürlichen Theologie in die Arme geworfen; und als auch diese unter der Alles zermalmenden Kritik Kants zusammengebrochen war, hat es, insbesondere bei uns Deutschen, in neuen metaphysischen Gebilden Befriedigung gesucht, oder sich, von der positiven Wissenschaft vernachlässigt und im Stiche gelassen, in das mystische Helldunkel des kirchlichen Glaubens geflüchtet.[2])

Allerdings die Entwicklung der positiven Wissenschaften hat sich bei allen europäischen Kulturvölkern immer so vollzogen, dass die auf das Wirkliche gerichtete Erkenntnis aus dem Bannkreise mythischer und theologischer Gedanken heraustrat. Und mythische Vorstellungsformen

[1]) Ein anschauliches Bild dieser wissenschaftlichen Arbeit bietet die 1436 erschienene Theologia naturalis des Thomisten Raimund von Sabunde. Neuere Ausgabe von Sighart 1852.

[2]) Vergl. hierzu meine Abhandlung: Zur Geschichte der Emanzipation der natürlichen Theologie. Jahrb. f. prot. Theol. 1883.

haben lange genug in den positiven Wissenschaften selbst fortgewirkt. Ich erinnere nur an die hervorragendsten Erscheinungen in der Entwicklungsgeschichte der modernen Wissenschaft. Die Astronomie ist aus der Astrologie hervorgegangen; und noch lange nach dem Auftreten der Köpernik, Galilei und Kepler hat der Glaube die gebildeten Kreise der europäischen Gesellschaft beherrscht, dass die Sterne beseelte Wesen seien und auf das Menschengeschick einen geheimnisvollen, entscheidenden Einfluss ausübten. Neben der mechanischen Physik hat sich bis tief ins 18. Jahrhundert die alchymistische Lehre erhalten, dass die Naturkörper von einer seelischen Lebenskraft erfüllt, und dass ihre Verbindungen und Trennungen von Antipathie und Sympathie der sie beherrschenden Geister bedingt seien. Der Glaube, dass Krankheiten von bösen Geistern verursacht werden, hat die Methoden der Medizin bis in die Aufklärungszeit beeinflusst; und die Rechtswissenschaft konnte sich von dem uralten Aberglauben, dass gewisse Vergehen aus teuflischen Einflüssen zu erklären seien, nur sehr schwer losmachen. Und heute noch stehen nebeneinander die mythisch-personalistische Erklärungsweise, welche die Welt nach dem Bild des Menschen deuten, und die metaphysisch-realistische, welche den Menschen als Erzeugnis allgemeiner physikalischer und chemischer Vorgänge und Gesetze begreifen möchte.

Die positiven Wissenschaften haben sich freilich in der Neuzeit von dem Banne der mythischen Denkweise grundsätzlich freigemacht. Mit tieferer Einsicht in die Natur und Tragweite der menschlichen Erkenntnis und mit besseren Untersuchungsmethoden ausgerüstet, haben sie sich in die Erforschung der einzelnen Gebiete des geschichtlichen und des Naturlebens vertieft. Und diese Vertiefung hat naturgemäss eine Teilung und Sonderung der wissenschaftlichen Arbeit zur Folge gehabt. Sind die Alten sofort auf die Erforschung des Weltganzen ausgegangen, so wissen wir heute, dass eine gesicherte Erforschung des Weltganzen nur

zu gewinnen ist auf dem festen Boden der methodischen Erforschung seiner einzelnen Teile.

Aber der metaphysische Trieb kann nicht warten, bis alles Einzelne in der Welt erforscht und klargestellt ist. Er müsste denn warten bis an das Ende aller Tage. Dieser Trieb, eine einheitliche Deutung der ganzen, mit uns in Wechselwirkung stehenden Welt zu gewinnen, ist im Anfang dieses Jahrhunderts bei uns in Deutschland in einer derartigen Stärke wieder aufgetreten, dass er noch einmal alle wissenschaftliche Einzelarbeit sich unterzuordnen vermocht hat. Und während in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts die Philosophie als Gesamtwissenschaft gänzlich auseinander zu fallen schien, während auch die Psychologie und die Ästhetik, die Moral und Religionswissenschaft zu selbständigen, positiven Wissenschaften auswuchsen, haben es die Führer der modernen Philosophie doch stets als ihre eigentliche Aufgabe betrachtet, auf Grund und nach dem jeweiligen Stand der Ergebnisse der Einzelwissenschaften ein allgemeines Weltbild zu entwerfen. Ja so sehr hat sich den Gebildeten diese Aufgabe als die eigentlich philosophische eingeprägt, dass sie, verhältnismässig gleichgiltig gegen die sehr anerkennenswerte Sonderarbeit der philosophischen Einzelwissenschaften, ihr Interesse und ihre Sympathie immer denjenigen Philosophen zugewandt haben, welche die Belehrung über Anfang und Ende, Sinn und Zweck des gesamten Weltlebens als ihre höchste Aufgabe betrachteten. Die Führer der deutschen Philosophie haben nicht anders geurteilt.

Ein Leibniz hat in seiner Monadenlehre die Summe seiner ausgebreiteten und vielseitigen Forschungen auf beinahe allen Gebieten menschlichen Wissens mit vollem Bewusstsein gezogen. Und er glaubte mit seiner Metaphysik eine Leistung vollbracht zu haben, mindestens so wertvoll, wie die Differentialrechnung, um deren Erfindung er mit Newton gestritten hat.

Ein Kant hat auf den Trümmern der Wolfischen Meta-

physik seine Moralphilosophie zum Unterbau einer neuen metaphysischen Weltbeurteilung genommen. Und wenn auch die metaphysischen Systeme eines Fichte, Hegel und Schelling wie „Nebelbilder" vorübergezogen sind, den grössten Eindruck haben auch in der neuesten Zeit wieder diejenigen Philosophen gemacht, die wie Schopenhauer und Hartmann, Strauss und Nietzsche eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn und Wert der Welt, in der wir leben und die wir verstehen müssen, um recht in ihr zu leben, geben zu können glaubten. Es ist aber oben schon darauf hingewiesen, dass jenes Bedürfnis nach einheitlicher Weltanschauung, wo es von der Wissenschaft vernachlässigt oder unbefriedigt bleibt, seine Befriedigung in abenteuerlichen oder in veralteten Formen der Weltanschauung sucht, wie das Aufblühen des Spiritismus in der Gegenwart und das Wiedererstarken des theologischen Supernaturalismus hinreichend bekunden.

Also das metaphysische Bedürfnis hat sich jederzeit geltend gemacht; es ist auch heute noch vorhanden. Die Frage ist nur, ob es überhaupt und wie es befriedigt werden kann. Hätten wir eine Metaphysik, welche das Rätsel des Daseins in einer Alle überzeugenden Weise zu lösen vermöchte, so wäre die obige Frage beantwortet. Aber Jedermann weiss, wie weit wir davon entfernt sind, eine solche zu besitzen. Und wir können mehr sagen: eine solche Metaphysik ist überhaupt unmöglich, weil die Forschung in den positiven Wissenschaften, von der sie abhängt, niemals abgeschlossen und in ihren Ergebnissen fertig ist und sein kann.

So mag denn an ihrer Stelle vorerst die bescheidene Frage Antwort suchen, wie jenes Bedürfnis in der Geschichte aufgetreten ist, welche Formen und Gestalten der mythisch-metaphysische Trieb dort angenommen hat, unter welchen Bedingungen diese Formen entstanden und vergangen sind. Ist Metaphysik als Wissenschaft vom Weltganzen unmöglich, so ist eine andere Wissenschaft in Angriff zu nehmen, nämlich die Wissenschaft von den Formen und Bedingungen

der Betätigung des metaphysischen Triebs nach einheitlicher Weltanschauung. Diese Wissenschaft kann aber nur eine geschichtliche sein.

Geschichtliche Untersuchungen sind es, die wir nötig haben, um das Verständnis für die Motive und Bedingungen, für die Formen und Gesetze zu gewinnen, welche in der Bildung und Auflösung der Weltanschauungen wirksam gewesen sind. Diese Untersuchungen können modernen metaphysischen Versuchen als Wegweiser dienen; sie können sie in ihre Schranken verweisen. Sie dürfen aber ein Interesse für sich selbst und um ihrer selbst willen beanspruchen. Denn es kann sich bei ihnen nicht um die blosse Beschreibung und Schilderung der grossen Weltanschauungen handeln, die in der Geschichte eine gewisse typische Bedeutung gewonnen haben. Vielmehr muss der Versuch gemacht werden, aus der geschichtlichen Entwicklung der grossen Weltanschauungen den Einblick in die Bedingungen ihres Entstehens und Vergehens zu gewinnen.

Das Interesse, welches wir hier verfolgen, ist daher nicht nur ein geschichtliches, sondern zugleich ein kritisches. Indem wir die mythischen und metaphysischen Gebilde, welche in der Kulturgeschichte der europäischen Völker hervorgetreten sind, auf ihre geschichtliche Entstehung prüfen, wollen wir zugleich die psychischen Motive und Antriebe erforschen, welche zu diesen Bildungen geführt und in ihnen vorübergehende oder dauernde Befriedigung gefunden haben. Nur so werden wir uns über die Eigenart und Rechtmässigkeit, über die Grenzen und Ziele eines Kulturbedürfnisses vergewissern können, welches kein Historiker übersehen und kein Metaphysikfeind ausrotten kann.[1])

[1]) Die Geschichte der Metaphysik, welche Dilthey in seiner Einleitung in die Geisteswissenschaften (1883) entwirft, scheint deshalb zu einem so hoffnungslosen Ergebnis zu kommen, weil die Metaphysik dort nur auf den allerdings unhaltbaren Anspruch, die positiven Wissen-

Die Geschichte der Weltanschauungen, welche uns vorschwebt, wird sich nun einerseits auf Volksbrauch und Volksglaube gründen, wie sie den Gegenstand der vergleichenden Völkerkunde und Anthropologie bilden; sie wird aber andrerseits die ausgebildeten mythologischen und metaphysischen Systeme ihrer Untersuchung zu Grund legen, in welchen uns die bereits geformten Weltanschauungen der geschichtlichen Kulturträger unter den Völkern der alten und neuen Welt entgegen treten. Dass auch in diesen zu Systemen gestalteten Weltanschauungen uralter Volksglaube verarbeitet ist, weiss Jeder, der der Entstehungsgeschichte irgend eines unserer modernen metaphysischen oder mythischen Dogmen einmal nachgegangen ist.

Und insofern lässt sich die zweite von der ersten Aufgabe nicht streng scheiden. Wir werden das auch hier nicht übersehen dürfen, wo wir die ausgebildeten, in den Kultgemeinden und Philosophenschulen zu öffentlicher Geltung gelangten, mythologischen und metaphysischen Systeme unserer Untersuchung zu Grund legen.

Doch wird es sich weder um eine Geschichte der Mythologie, noch um eine Geschichte der Metaphysik handeln können. Beide sind nur die schulmässigen Formen oder die Gerüste, mit welchen die Weltanschauungen aufgebaut worden sind. Diese aus ihnen herauszuheben und in ihrer Eigenart zu erforschen, darauf wird es ankommen. Denn um einen naheliegenden Vergleich zu gebrauchen: so wenig sich der Religionsglaube mit der Dogmatik ohne Weiteres deckt, in welcher er dargestellt und begründet wird, so wenig decken sich die Weltanschauungen mit den metaphysischen und mythologischen Denkformen, in welche sie gekleidet worden sind. Mythologie und Metaphysik sind eben, wie im Eingang gesagt ist, Denkmale und Ur-

schaften zu begründen und zu normieren, angesehen wird. Die Metaphysik als Form der Darstellung und Begründung allgemeiner Weltanschauung ist so unentbehrlich wie diese, freilich auch entsprechend bedingt und begrenzt.

kunden der Weltanschauungen, sie sind Mittel der Darstellung und Begründung derselben, aber sie sind nicht die Weltanschauungen selbst.

Es liegt auf der Hand, dass die Geschichte der Entstehung und ersten Ausgestaltung der Weltanschauungen, welche unter uns fortleben, ein besonderes Interesse beansprucht. Die Entstehung einer geistigen Erscheinung aufdecken, heisst schon beinahe so viel, wie sie erklären. Eben dieser grundlegende Teil unserer Aufgabe verweist uns aber ganz in das griechische Altertum. Denn mögen die Griechen auch nicht unbeeinflusst geblieben sein bei Ausbildung ihrer Weltanschauungen, sie haben sie jedenfalls selbständig begründet und in die Formen gebracht, welche für die Entwicklung der Religion und Philosophie der europäischen Kulturvölker dieselbe massgebende Bedeutung gewonnen haben, welche ihren Kunstformen für die Entwicklungsgeschichte der europäischen Künste von jedem Kundigen zugestanden wird.

Oder wer will die Entwicklung des Materialismus verstehen, ohne Demokrit und die Epikureer? Wer die Entstehung und Ausbildung der pantheistischen Weltanschauung ohne Kenntnis des Heraklit, der Stoiker, und der Neuplatoniker? Nicht nur der Theismus der Scholastik, auch der Deismus des 18. Jahrhunderts ist der Erbe der aristotelischen Theologie; und der asketische Supernaturalismus, der das Herz des mittelalterlichen Christentums bildet, wäre ohne Platon so unbegreiflich, wie dieser selbst ohne die orphisch-pythagoreische Mystik, die er zu einer ebenso formvollendeten wie herzbewegenden Weltanschauung erhoben hat.

Das Interesse an der Bildung uralter Weltanschauung verbindet sich hier mit dem Interesse an den Weltanschauungen, die heute unter uns um die Palme streiten und die gebildete Gesellschaft der Gegenwart in verschiedene Lager teilen. Hier ist in der Tat nichts alt, was nicht auch neu wäre. Die Gedanken, welche sich die Menschen über

die letzten Fragen gemacht haben, zeigen eine überraschende Verwandtschaft und Aehnlichkeit. Dieselben Motive müssen am Ende unter gleichen Bedingungen überall zu denselben Ergebnissen führen. Das, was sich ändert, was fortschreitet, ist die Erforschung und die Erkenntnis des Einzelnen in der Welt. Und insofern die Fortschritte der Einzelwissenschaften bei der Begründung und Formung der Weltanschauungen in Betracht kommen, werden auch sie in den Strom der Entwicklung hineingezogen. Dank der historischen Forschung haben wir heute einen tiefern Einblick in die Entstehung der supernaturalistischen Weltanschauung als ihr Begründer Platon; und zur Begründung einer rein natürlichen Welterklärung verfügen wir, dank der modernen Chemie und Physik, über andere Mittel als welche einem Demokrit oder Epikur zur Verfügung standen. Aber die Frage nach Ursprung, Gesetz und Zweck der ganzen Welt, welche das Leben der Menschen umschliesst, ist in allen Jahrhunderten in im wesentlichen gleichen Formen gestellt und beantwortet worden.

Diese Antworten, mögen sie in der materialistisch-pantheistischen oder in der theistisch-supernaturalistischen Richtung sich bewegen, haben, einmal in feste Formen gebracht, einen ungeheuren Einfluss auf die geistige Entwicklung der mittleren und neueren Zeit gewonnen. Wie die geprägten Münzen gehen sie von Hand zu Hand. Um so wichtiger für die Beurteilung ihres Sinnes und Wertes ist es, in die Stätten einzudringen, in welchen das Material gebrochen worden ist und seine erste Prägung gefunden hat.

Indem wir der Entstehung der griechischen Weltanschauungen nachgehen, erschliesst sich uns zugleich das Verständnis unserer eigenen Weltanschauungen. Was uns Ueberlieferung und Unterricht als Supernaturalismus oder Naturalismus, als Materialismus, Pantheismus und Theismus, das Eine empfehlend, das Andere abwehrend, in festgeprägten Formen dargeboten haben, löst sich im Schmelztiegel der geschichtlichen Forschung in seine Urbestandteile

auf, um vor unsern Augen aufs neue die Verbindungen einzugehen, in welchen uns das Entstehen und Werden der Weltanschauungen vor Augen tritt, die heute noch und heute wieder, sich uns zur Wahl und Entscheidung anbieten.

Dabei wird es von besonderem Interesse sein, die engen Beziehungen aufzuzeigen, in welchen ursprünglich die mythisch-personalistische und die metaphysisch-realistische Form der Weltanschauung zu einander gestanden haben.

Die mythische Form der Welterklärung ist die älteste; aus ihr ist die metaphysische erst erwachsen. Man hat zuerst die Welt nach dem Bild und den Interessen des Menschen ausgelegt: daher die anthropomorphe oder personalistische Form der ältesten Weltanschauung. Als aber die positiven Wissenschaften anfingen, die hervorragendsten Erscheinungen im Weltleben interesselos aus sich selbst zu erklären und auch den Menschen als Produkt allgemeiner Gesetze zu begreifen, musste die realistisch-metaphysische Form der Welterklärung an die Stelle der personalistisch-mythischen treten.

Der tiefgreifende Gegensatz, der in der Entwicklung der Weltanschauungen hervortritt, liegt indessen nicht nur in der Form, sondern in dem Zweck, den sie verfolgen. Es ist der Gegensatz zwischen einer Auffassung der Welt, welche von der Tendenz beherrscht ist, den Weltlauf in den Dienst der Ansprüche auf Glück und Vollkommenheit, die der Mensch erhebt, zu stellen und einer andern Weltanschauung, welche — interesselos — die Welt und den Menschen als Teil der Welt, so zu begreifen sucht, wie sie in Wirklichkeit sind. Und im Grunde gibt es nur diese zwei Weltanschauungen: die anthropocentrische und die kosmocentrische. Dort ist der Mensch Mittelpunkt und Zweck der ganzen Welt; hier ist er nur Erscheinungsform, Entwicklungsprodukt, Mittel, wenn auch vornehmstes Mittel

für die Verwirklichung des über ihn hinausgreifenden Weltzwecks.

Dass der Kosmocentrismus in Dualismus und Monismus, in Spiritualismus (Idealismus) und Materialismus auseinandergegangen ist, verschlägt wenig angesichts der Uebereinstimmung, mit welcher in allen diesen seinen Abarten der Mensch den Gesetzen und Zwecken, die im Kosmos hervortreten, untergeordnet wird.

Hingegen tritt die Tendenz der anthropocentrischen Weltanschauung eben da am deutlichsten hervor, wo sie, an einer Deutung der empirischen Welt nach Massgabe menschlicher Interessen verzweifelnd, in asketischen Supernaturalismus umschlägt und dem Menschen die Welt des Glücks und der Vollkommenheit, die er hier nicht findet, in einem weltfernen Jenseits aufbaut.

Erstes Buch.

Die Entwicklung der metaphysischen aus der mythischen Weltanschauung.

Kapitel I.

Der allgemeine Charakter der mythischen Weltanschauung im Entwicklungsgang der griechischen Mythologie.

Sehr mit Unrecht hat sich mit dem Begriff des Mythus im Laufe der Zeiten die Vorstellung des Erfundenen und Erdichteten verbunden. Den Namen vermögen wir mit Sicherheit nicht zu erklären, aber die Sache, die mit ihm ursprünglich bezeichnet wurde und die wir heute wieder mit ihm meinen, ist die Lehre von den Göttern als den Begründern, Leitern und Schutzherrn der Welt. Erst als die philosophische Skepsis die gesamte Götterlehre in Frage stellte, oder Glaubhaftes und Unglaubhaftes in ihr zu scheiden unternahm, hat sich jener üble Nebensinn mit dem Begriff des Mythischen verbunden, der es mit dem Märchen- und Fabelhaften auf eine Linie stellte.

Sicherlich haben sich nun an den Gottesglauben bei allen Völkern abenteuerliche und unglaubhafte Züge angesetzt. Personen und Dinge, Geschichte und Vorgänge sind erfunden und erdichtet worden, bald infolge abnormer Seelenzustände: in der Vision, in der Ekstase; bald durch die das Tatsächliche übertreibende und verzerrende Phantasie.

Aber es hiesse die Augen vor einer der wichtigsten und bedeutsamsten Erscheinungen der Kulturgeschichte verschliessen, wollte man den Namen Mythus nur gebrauchen, um die abenteuerlichen Erscheinungen, die in Begleitung des Götterglaubens aufgetreten sind, zu bezeichnen, während er von Hause aus diesen selbst umfasst.

Deuten wir den Namen, wie sichs gebührt, an den Erscheinungen, die ihn hervorgerufen haben und für die wir einen andern historischen Namen nicht besitzen, so kann er nur zur Bezeichnung einer bestimmten Form der Welterklärung gebraucht werden.[1])

Die Welt erklären, das heisst für den Menschen der Vorzeit nichts anderes, als ihre Erscheinungen, soweit sie zu seiner Erfahrung kommen, als Handlungen von übermenschlichen, menschenähnlichen Wesen, den Göttern oder Dämonen, auffassen und deuten.

Unter mythischer Welterklärung verstehen wir daher die geschichtlich vorliegende Form der Erkenntnis, in welcher der Mensch ursprünglich die gesamte ihn umgebende Wirklichkeit nach seinem Bild und nach seinen Bedürfnissen und Wünschen sich zurecht gelegt hat. Wir könnten mit demselben Recht diese Weltanschauung die anthropomorphe oder personalistische nennen; denn nicht um eine Erdichtung von Gegenständen, sondern um eine Formgebung an die vorhandenen Gegenstände, mit denen der Urmensch in Berührung kam, handelt es sich. Wenn die alten Völker, wie es die Naturvölker von heute noch tun, Sonne, Mond und Sterne als beseelte, persönliche Wesen von überragender Grösse und Macht sich vorstellten, so haben sie Sonne, Mond und Sterne nicht erfunden, sondern sie nur in die Vorstellungsform gebracht, die ihnen

[1]) Das Wort μῦθος bedeutet bei Homer und Hesiod einfach Erzählung, Rede, Lehre; in Bezug auf die Götter, die Erzählungen und Lehren von den Göttern. Erst als die Philosophie die Götterlehre angriff, hat das harmlose Wort den üblen Nebensinn des Erfundenen und Fabelhaften erhalten. So bezeichnet Platon, der grösste unter den griechischen Mythologen, die alte Götterlehre als Erzeugnis der Phantasie (Tim. 40' D); und Aristoteles, der, ächt mythisch, die Gestirne für beseelt und die Seele für ein von aussen in den Körper gekommenes Wesen hielt, spricht abfällig von mythischen Anschauungen z. B. in Bezug auf die pythagoreische Seelenlehre. De an. 407 b, 13—26, 414 a, 19—27. Met. XII, 8. 1074a 38 ff.

die verständlichste war, weil sie eben sich selbst als beseelte Wesen vorfanden.

Wenn sie den Vorgang des Gewitters als einen Kampf zwischen dem Blitze schleudernden Lichtgott und dem dunkeln Wolkendämon, der dem schmachtenden Land den Regen vorenthält, auffassten, so haben sie einen uns sehr wohl bekannten Naturvorgang nicht erdichtet, sondern ihn in die Form eines dramatischen Prozesses gebracht, in der er ihnen nach ihrer naiv-anthropomorphen Denkweise allein verständlich werden konnte.

Diese Betrachtungsweise wird von dem Menschen der Vorzeit auf Alles, was ihm begegnet und was er erlebt, angewandt. Die emporkeimende Pflanze, der im Wind rauschende Baum, der sprudelnde Quell, der zündende Blitz, der blendende Sonnenstrahl — sie alle waren unseren Ahnen beseelte Wesen; ihre Bewegungen waren Handlungen; ihr gesamtes Leben ähnlich und vergleichbar dem Menschenleben. Und wie anders sollte sich der im Kindesalter seiner Entwicklung stehende Mensch die umgebende Natur, mit welcher sein Leben durch tausend Fäden verbunden war, verständlich machen, als indem er ihre Erscheinungen und Vorgänge auf sich bezog und mit dem verglich, was er an sich selbst erlebte und wahrnahm? So wurden alle Erscheinungen am Himmel, im Meer und auf der Erde, dem naiven Denken des Urmenschen zu beseelten Wesen, alle Vorgänge und Bewegungen in der Aussenwelt zu Handlungen von übermenschlichen Personen.

Und eben diese Beseelung der Naturdinge und diese Umsetzung der Naturvorgänge in Handlungen persönlicher Wesen ist das Eigenartige der Weltanschauung, welche wir die mythische nennen.

Die vergleichende Mythologie lässt uns ebensowenig wie die Anthropologie der Naturvölker im Zweifel darüber, dass unsere Gattung sich einmal in einem Zustande befunden hat, in dem ihr keine andere als diese anthropomorphe oder personalistische Erklärung der umgebenden

Weltdinge zur Verfügung stand. Da diese Betrachtungsweise nicht nur in der modernen Kunst und Religion, sondern sogar in unserer Alltagssprache fortlebt, kann es nicht schwer werden, uns in sie zurückzuversetzen, ihre Motive, Formen und Grenzen uns verständlich zu machen. In der dichterischen und religiösen Naturbeseelung, die nachzuempfinden für uns so leicht und genussreich ist, haben wir den Nachlass und zugleich den Schlüssel für das Verständnis der urältesten Form, in welcher vor Jahrtausenden unsere Ahnen sich mit der Welt abgefunden haben. Wir sprechen heute noch von dem Heulen des Sturmes, dem Aechzen der Bäume, dem Grollen des Donners; wir jubeln mit der auflebenden Natur und trauern mit der absterbenden; wir lassen uns von der Sonne grüssen und vom Mond bewachen.

In dieser ganzen Redeweise, die in tausend Beispielen geschildert werden könnte, kommt heute noch zum Ausdruck das Gefühl der engsten Verbindung mit der Natur, deren Erscheinungen auch wir, wenn auch unbewusst, wie lebende Wesen behandeln, mit welchen wir fühlen und denken, sprechen und handeln, als ob sie von unserem Fleisch und Blut wären.

Für uns Heutige freilich ist diese personalistische Betrachtungsweise der Natur nur mehr der Ausdruck aesthetischer Empfindung. Den Alten aber war sie voller Ernst. Sie umschloss ihre ganze Kenntnis, sie bildete ihre einzige Wissenschaft von der Natur. Im Heulen des Sturmes, im Grollen des Donners vernahmen sie die drohenden Stimmen wirklicher, leibhaftiger Wesen, ihnen selbst ähnlich, nur mächtiger, grösser, unheimlicher. In den ächzenden Bäumen hörten sie den Klagelaut wirklicher Seelen, die in sie gebannt waren; in den blendenden Sonnenstrahlen, in den zuckenden Blitzen trafen sie die Pfeile persönlicher Lichtgötter. Uebermenschliche Genien bewohnten Strauch und Baum, Quellen und Ströme, schütteten Regen und Schnee aus den Wolken herab. Ungeheuerliche Dämonen krümmten

sich in der erbebenden Erde, peitschten das Meer und spieen ihr Feuer aus vulkanischen Bergen.

Man könnte auf diese Form der Naturerklärung das Wort des Sophisten Protagoras anwenden, dass das Mass aller Dinge der Mensch sei, der nach seinem Bild die Natur sich erklären musste, weil und solange ihm ein anderer Kommentar zur Erklärung der Aussenwelt als sein eigenes Leben, nicht zur Verfügung stand.

Aber darf man annehmen, dass der Mensch in einer Zeit, die durch Jahrtausende von uns getrennt ist, in welcher er sich noch ganz als Genosse des Tieres fühlte, von sich selbst eine genauere Kenntnis bereits besessen habe? Dagegen spricht eine andere, in allen Mythologien bezeugte Erscheinung, die wir ebenso wie die Naturbeseelung zu den eigenartigen Zügen und zu den ältesten Bestandteilen der mythischen Weltbetrachtung rechnen müssen.

Der Beseelung der Naturkörper geht nämlich zur Seite die Verkörperung von Eigenschaften und Erlebnissen im Menschen selbst. Letzteres wird von der animistischen Theorie gewöhnlich übersehen und ist doch für das Verständnis der mythischen Weltanschauung von gleicher Wichtigkeit wie das Erstere. Die Verkörperung von intellektuellen oder moralischen Eigenschaften und Tätigkeiten findet sich schon in den ältesten Religionsurkunden und sie erstreckt sich über alle Religionsgebiete. Von Hesiod bis Platon können wir auf griechischem Boden diese Materialisirung oder Verkörperung von geistigen Vorgängen verfolgen. Hass, Neid und Vergeltung gestalten sich zu Rachedämonen; die Wahrheit, die Weisheit, das Wort, die charakteristischen Erscheinungsformen des Geistigen, treten bei Griechen und Persern, bei Aegyptern und Israeliten als handelnde, körperliche Personen im Weltprozess auf. Die höchsten Ideen, welche eine hochentwickelte Kultur bei den Griechen gezeitigt hat, das Gute, Wahre, Schöne, sind von dem idealsten aller Mythologen, von Platon, zu persönlichen

Wesen erhoben worden, in deren machtvolle Hand er die Leitung der ganzen Welt gelegt hat.

Wie der Urmensch krankhafte Zustände, die ihn überfielen, auf dämonische Wesen zurückführte, so mochten ihm unheimliche Leidenschaften oder auch plötzlich aufblitzende Gedanken wie fremde Personen erscheinen, die in ihm zu seinem Schaden oder Heil ihr Wesen trieben. So sind hier die Seelen (und jeder innere Zustand war dem Urmenschen eine besondere Seele) verkörpert, wie dort die Dinge in der Aussenwelt beseelt worden sind.

Auch diese Anschauungsweise wirkt in unserer Sprache fort. Wir sagen heute noch: der Zorn hat ihn überwältigt, der Neid nagt an seiner Seele, die Sehnsucht verzehrt ihn; oder: das Gewissen lässt ihm keine Ruhe, die Wahrheit ist ihm aufgegangen.

Diese seelischen Vorgänge haben die Alten als Handlungen fremder persönlicher Wesen auf den Menschen und im Menschen aufgefasst und sich verständlich gemacht. Man braucht gar nicht an Ekstasen und Visionen hier zu denken. Wie ein feindlicher Geselle bricht plötzlich Krankheit in das Leben ein; in der sinnbetörenden Leidenschaft, die zu böser Tat fortreisst, erscheint der Mensch als ein anderer, als im Zustand ruhiger Gelassenheit. Wie nahe liegt es da, derartige körperliche oder seelische Vorgänge auf den Einfluss ausser- und übermenschlicher Wesen zurückzuführen, wo sie sich in der Tat als fremdartige Zustände in der unmittelbaren Empfindung ankündigen!

Dem ungebildeten Menschen der Vorzeit musste sein eigenes unverstandenes Leben ganz erfüllt erscheinen von einer Menge körperhafter Wesen, die in ihm dachten und handelten, die ihn peinigten oder beglückten. Wie die Natur war ihm auch sein Innenleben der Tummelplatz zahlloser Seelen, die ihm nichts zu eigen liesen, als die Freude oder den Schmerz, den ihm ihr fremdartiges Treiben verursachte. Sie schlugen ihn mit Krankheit und betörten ihn mit Wahnvorstellungen; sie flössten ihm Mut ein und

lähmten seine Glieder mit Schrecken; von ihnen kamen die guten und hellen Erleuchtungen und nicht minder die verführerischen Reizungen und Antriebe.[1])

Es hat lange gedauert, bis der Mensch sich selbst als Ursache seiner inneren Erlebnisse erkannt hat. Bevor er seine eigene Seele entdeckte, war er nur mehr der leidende Zuschauer des Treibens, welches fremde „Seelen" in ihm anstellten.

So werden seelische Zustände verkörpert, wie die Naturdinge beseelt werden. Der mythischen Betrachtungsweise ist das Eine so unentbehrlich wie das Andere. Die Personifikation, die ihr eigentliches Wesen bildet, bemächtigt sich gleichermassen der Vorgänge im Innen- wie im Aussenleben. Im hellen Tageslicht der Geschichte können wir diesen Vorgang der Personifikation von Naturvorgängen und seelischen Erlebnissen oder Handlungen noch bei den Römern betrachten. Ihre Weltanschauung war bis tief in die Kaiserzeit hinein von dem Trieb zur Personifikation aller Vorgänge in Natur- und Staatsleben beherrscht. Er wirkte fort und schuf noch neue Gestalten als schon das wissenschaftliche Erkennen sich der Welt bemächtigt hatte. Für jede Seite des Ackerbaues z. B., für das Pflügen, Eggen, Säen, Mähen u. s. f. haben die Römer ihre eigenen Genien, übermenschliche Wesen, in welchen die einzelnen Seiten des Ackerbaues personifiziert sind. Sie werden als wirkliche, übermächtige Schutzgeister so gewiss gedacht, als man ihre Hilfe mit Opfer und Gebet erfleht, wo die eigene menschliche Voraussicht und Macht versagt. In der Zeit der Cäsarenverehrung wurden sogar die einzelnen

[1]) Körperlich haben die Alten Alles vorgestellt. Die Unterscheidung von Körper und Seele läuft daher, wo sie zuerst auftritt, darauf hinaus, dass man sichtbare und greifbare von unsichtbaren und ungreifbaren, oder kurz gesagt, gröbere von feineren Körpern unterschied. Selbst die Psychologie der spiritualistischen Philosophen kommt nicht darüber hinaus, die Seele irgendwie körperartig oder materiell zu denken.

Eigenschaften der Kaiser personifiziert: Güte, Gerechtigkeit, Tapferkeit u. s. f. und als persönliche Genien vorgestellt, welche man mit Opferspenden für sich zu gewinnen suchte. Wie ernsthaft es die Römer mit diesen Personifikationen noch in ihrer Spätzeit nahmen, beweist eben die peinliche religiöse Verehrung, welche, wie den uralten, so den neu geschaffenen dämonischen Wesen gewidmet wurde.[1]) Für die Griechen haben Useners tiefgehende Untersuchungen jetzt den Beweis erbracht, dass es auch für sie eine Zeit gegeben hat, in welcher ihnen jedes Einzelding und jede Einzelerscheinung als ein selbständiges, lebendiges Wesen erschienen ist, als eine übermenschliche und zugleich menschähnliche Person: eine Psyche, ein Dämon, ein Gott. Auch ihnen war ursprünglich jedes Naturding ein Uebermensch, ein Gott; jeder Natur-Vorgang die wunderbare geheimnisvolle Handlung eines Gottes. Die Pflanzen und Tiere, die Luft und das Wasser, die ganze Welt war ihnen, wie ihre ältesten Philosophen bestätigen, „voll Psychen und Dämonen". Und wie die Natur, so die Menschen, deren unverstandene, innere Zustände und Erlebnisse als Handlungen unheimlicher, fremder Psychen, die in ihnen ihr Wesen trieben, aufgefasst wurden. Bis tief in die historische Zeit reicht bei den Griechen diese uns so fremdartige Personifikation der eigenen Lebenszustände. So heisst noch in der Tragödie Alles, was dem Menschen zustösst: Glück und Unglück, Krankheit und Gesundheit, Zorn und Hass u. s. w. ein δαίμων. „Es ist gedacht als ein göttliches Wesen, das von dem Menschen Besitz ergriffen hat".[2])

Auch die älteste Wissenschaft, welche die Griechen von der Welt hatten, war Mythologie, wie ihr ältester Verkehr mit der Welt die Religion war. Beides in not-

[1]) Vergl. das Nähere bei Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte 1897,[2] II. S. 365 ff. und J. Réville, la religion à Rome sous les Sévères 1886.

[2]) Hermann Usener, Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Bonn 1896. S. 293 ff.

wendiger Vereinigung: denn solange die Weltdinge als persönliche Wesen vorgestellt werden, gibt es auch nur einen persönlichen Verkehr mit ihnen. Durch Bitten und Drohungen, durch Spenden und Opfer wird ihre Gunst erkauft, ihr Zorn abgewendet. Die Religion ist die praktische Ergänzung der mythischen Weltanschauung, ebenso wie die technische und sittliche Weltbeherrschung die praktische Anwendung der unpersönlichen, der wirklichen Wissenschaft ist.

Doch wir verfolgen hier nicht die religiöse Seite der Mythologie, sondern betrachten sie im Rahmen unserer Untersuchung nur als eine, als die älteste Form der Welterklärung. Und in ihrer Entwicklung interessiert uns hier vornehmlich dasjenige, was über sie hinaus, aus der personalistischen in die realistische Welterklärung hinstrebt Man darf erwarten, dass diese Tendenz in der Mythologie des Volkes, welches die Wissenschaft entdeckt und für alle Kulturvölker begründet hat, nicht fehlen wird.

Die Entwicklung des mythischen oder wie wir auch sagen dürfen, des personalistischen Denkens ist aber keine andere gewesen, als die Entwicklung des Denkens überhaupt, wie wir sie aus der Geschichte der Sprache erkennen. Wir verstehen sie um so besser, als sie sich in unserem eigenen Denken und Sprechen fortwährend wiederholt.

Von den einzelnen Empfindungen, die von aussen und innen kommen, gehen wir aus und bilden die Fülle anschaulicher Einzelwahrnehmungen. Durch Vergleichung scheiden wir das Aehnliche und Unähnliche. Durch Absehen vom Unähnlichen ordnen wir das Aehnliche in Arten und Gattungen; und bei der Verwandtschaft und den Beziehungen, die zwischen allem Lebendigen bestehen, fassen wir die Arten und Gattungen schliesslich unter den allgemeinsten Bezeichnungen zusammen: die Menschheit, die Natur, die Welt.

Auch bei den Griechen hat das mythisch-personalistische Denken diesen Weg durchlaufen. Es hat nicht mit dem

Allgemeinen und Abstrakten begonnen, und es konnte nicht mit ihm beginnen. Den Nachweis hierfür erbracht zu haben, wird zu den bleibenden Errungenschaften der Mythenforschung Useners gerechnet werden müssen. [1])

Mag er den Anteil der Sprachbildung an der Entwicklung der mythischen Vorstellungen überschätzen, der Verlauf der letzteren ist in durchaus überzeugender Weise von ihm festgestellt worden.

Zuerst wird jede flüchtige Einzelerscheinung personifiziert. So ist jeder Blitz, der aufleuchtet und erlöscht, ein lebendiges, übermenschliches Wesen, ein Dämon, ein Gott, der auflebt und hinstirbt. „Der einzelne Blitz, der zur Erde fährt, ist selbst die Gottheit, der Fleck Erde, der Baum u. s. w. in den er eingeschlagen, ist heilig und unbetretbar, weil die Gottheit in ihm Wohnung genommen hat; der Donnerkeil, den man an der getroffenen Stelle in Gestalt eines Meteorsteins wiederfindet, geniesst göttliche Verehrung". [2])

Die wiederholte Beobachtung des Blitzens lässt die Ahnung auftauchen, dass alle Blitze Handlungen eines und

[1]) Damit haben auch die von Max Müller erneuerten Phantasieen Schellings über einen verworrenen, naiven „Urmonotheismus", in dem wir die älteste Form der Weltanschauung unseres Geschlechts erkennen sollten, einen neuen, vernichtenden Stoss erhalten. Wir wissen jetzt, dass auch die Weltanschauung des für uns wichtigsten und vielfach massgebenden Kulturvolkes ursprünglich ein fetischistischer Animismus gewesen ist. Es ist aber heute von besonderem Interesse, daran zu erinnern, dass ein Theolog wie Friedrich Schleiermacher schon im Anfang unseres Jahrhunderts die Hypothese aufgestellt hat, der zufolge sich die Religion aus dem animistischen Fetischismus durch den nationalen Polytheismus zum universellen Monotheismus entwickelt habe. Vergl. mein Buch: Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen. I. S. 283 f. II. S. 355 ff.

[2]) Usener a. a. O. S. 287. Vergl. ferner zu dem Folgenden S. 216 ff. 276 ff. 286. — Der Name „Fetisch" ist seit de Brosses (du culte des Dieux fétisches 1673) üblich geworden zur Bezeichnung der Dinge, welchen die Dämonen einwohnen und welche deren Zauberkraft aufbewahren und an die gläubigen Verehrer mitteilen.

desselben feurigen Wesens sind. So entstehen aus vorübergehenden bleibende Göttergestalten, so bilden sich, um mit Usener zu sprechen, aus Augenblicksgöttern dauerhafte Sondergötter. Verglich man nun weiter die verschiedenen Lichterscheinungen, das Blitzen, das Leuchten, das Brennen u. s. f., so wurde man auf einen gemeinsamen Träger und Urheber aller dieser verwandten Vorgänge geführt, den man am Lichthimmel suchen mochte.

So entstanden, wie in der Sprache aus Einzelvorstellungen Gattungsbegriffe gebildet werden, aus den Sondergöttern Gattungsgötter. War zuerst jede Lichterscheinung ein besonderes übermenschliches Wesen, so wird es jetzt das Licht überhaupt, die einzelnen Lichterscheinungen aber: das Leuchten, Blitzen u. s. f., sinken, ihrer Selbständigkeit entkleidet, zu Eigenschaften und Tätigkeiten des einen, persönlich gedachten Lichtgottes herab.

Aehnlich verhält es sich beispielsweise mit den Erscheinungen des Wachstums auf der Erde. Zuerst wird auch hier jede Einzelerscheinung personifiziert: das Wachsen, Blühen, das Reifen der Frucht u. s. f. So entsteht die Fülle der Erdgötter.

Sodann aber werden alle diese Erscheinungen auf eine Quelle zurückgeführt, aus der sie augensichtlich hervorgehen, die Erde. Sie wird nun die allgemeine Gottheit gegenüber jenen besonderen; und die zahllosen Erdgötter sinken zu Eigenschaften und Tätigkeiten der allumfassenden Mutter Erde herab.

In dem Gedanken des Licht- oder Himmelsgottes werden alle Lichterscheinungen gesammelt; in dem Gedanken an die Erdmutter alle Vorgänge, die sich auf der Oberfläche und im Innern der Erde abspielen.

So folgt gewissermassen auch im mythischen Denken der Induktion die Deduktion. Man steigt vom Besonderen zum Allgemeinen auf, um sodann wieder das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten. Das mythische Denken behauptet aber seine Eigenart nur so lange, als es sich in

Personifikationen vollzieht. Die allgemeinen Gottheiten — der Himmel, die Erde — sind übermenschliche Personen, deren Grösse und Macht in dem Masse wachsen, als sie die einzelnen Licht- und Erdgötter in sich aufnehmen. Allerdings hat diese Aufsaugung der besonderen Götter durch die allgemeinen Gottheiten ihre Grenzen. Das Denken des ungebildeten Menschen haftet an den anschaulichen Gestalten und erhebt sich nur mühsam zum Abstrakt-Allgemeinen. So behaupten auch die Sondergötter im Volksglauben ihre Selbständigkeit, wo das Denken bereits die allgemeinen Gottheiten erreicht hat. Sie werden erhalten, indem sie in echt mythischer Weise als Kinder der grossen Naturgottheiten aufgefasst werden. Alle Mythologien wissen von der Ehe zwischen Himmel und Erde zu erzählen, aus welcher alle besonderen Götter entsprungen sind, die Naturgötter wie die Seelengötter.

Die Entwicklungslinie, die Usener für die Griechen so deutlich gezeichnet hat: von den Sondergöttern zu den Gattungsgottheiten, von den Lichtgöttern zum Lichtvater, von den Erdgöttern zur allumfassenden Erdmutter führt aber über den Personalismus hinaus. Denn je allgemeiner die Gottheit gedacht wird, desto schwerer ist es, sie in anschaulicher, festumrissener, persönlicher Gestalt festzuhalten.

Und eben an diese allgemeinen und gattungsmässigen Gottes-Vorstellungen knüpft die Spekulation an, um aus der mythisch-personalistischen in die realistisch-metaphysische Denkweise hinüberzuführen.

Es ist von der höchsten Wichtigkeit für das Verständnis der Entstehung metaphysischer Welterklärung, dass die eigene Entwicklung des Naturmythus zu seiner Auflösung führt. An die Stelle der göttlichen Personen treten unpersönliche Kräfte und Stoffe. Im Gedanken des unendlichen Lichthimmels zerfliesst die festumrissene Gestalt des Lichtgottes; der alte Meergott Okeanos löst sich in Wasser auf; und der Mutter Erde wird der Stoff, aus dem sie aufgestiegen ist, zum Grab.

Diese Auflösung der Naturgötter in allgemeine Naturmächte ist nun aber aufgehalten worden durch ihre Verschmelzung mit den historischen Göttern. Man darf fragen, ob die volle Personifikation der Naturgottheiten überhaupt möglich war, bevor sich eine höhere Kultur bei den Völkern entwickelt hatte; ob sie nicht geradezu als das Ergebnis der Beeinflussung des Naturmythus durch den historischen Mythus angesehen werden muss.

Solange die Menschen selbst noch keine ausgebildeten Individualitäten und Persönlichkeiten sind, können sie auch ihre Götter nicht als solche denken. Auf niederen Entwicklungsstufen kann die Personifikation nur bedeuten, dass eine Erscheinung, ein Ding als ein beseeltes oder sich selbstbewegendes, lebendiges Wesen vorgestellt wird. Nicht mehr und nicht weniger.

Ja, wenn man Steine und Bäume, Sonnenstrahlen und Blitze, Krankheiten und Leidenschaften, Gedanken und Worte als sich selbstbewegende Wesen vorstellt, so beweist das nur, wie weit man noch von dem vollentwickelten Begriff des Persönlichen entfernt ist. Um das volle Verständnis der Personifikation zu gewinnen, müssen wir daher auch hier auf den historischen Mythus eingehen, der als ein selbständiger Zweig an dem Baume der Mythologie neben dem Naturmythus hervorgetreten ist.

Wie heute allgemein angenommen wird, beginnt der historische Mythus mit der Personifikation der Seelen Verstorbener, insbesondere der Hordenführer und Stammeshäupter, wie sie allenthalben im Ahnen- und Heroenkultus uns entgegentritt Die Personifikation seelischer Zustände und Erlebnisse, die wir oben geschildert haben, bereitet ihn vor. Auch hier geht die Entwicklung vom Einzelnen und Besonderen zum Umfassenden und Allgemeinen.

Wie der Naturmythus dazu fortschreitet die einzelnen Lichterscheinungen, deren jede ursprünglich ein selbständiges Wesen war, zu einem Lichtgott zusammen zu fassen, so fasst der werdende historische Mythus, wenn ich so sagen

darf, alle seelischen Zustände, die vordem als selbständige Wesen gedacht waren, als Eigenschaften, Zustände und Tätigkeiten einer Seele oder mehrerer Seelenwesen zusammen. Die Gewinnung der Vorstellung von grösseren, die einzelnen Gebiete des Innenlebens leitenden Psychen und endlich von einer einzigen, das gesamte Innenleben beherrschenden Seelenperson, die in dem körperlichen Menschen wohnen soll, ist aber wesentlich bedingt durch die Gedanken, welche der Anblick des Todes und der Toten im Menschen erwecken musste.

Wir haben allen Grund zu der Annahme, dass es die Traumerscheinungen Verstorbener gewesen sind, welche den Glauben hervorgerufen haben, dass der Mensch eigentlich aus zwei Personen bestehe, dem sinnenfälligen Körpermenschen, der stirbt, und dem feineren Seelenmenschen, welcher nach dem Tod im Traum den Hinterbliebenen erscheint und sie eben dadurch versichert, dass er auch ohne die Einschliessung in die körperliche Person persönlich fortleben könne.

Der erschütternde Eindruck, welchen die Traumerscheinungen Verstorbener auf die Hinterbliebenen machen mussten, spiegelt sich in der Totenverehrung ab, welche durch die Funde von Mykene für die vorgeschichtliche Zeit der Griechen (etwa 1500 v. Chr.) hinreichend bezeugt ist. Wir werden später Veranlassung haben, auf diese Form des Seelenglaubens näher einzugehen. (Kap. 4.) Hier kann er uns nur interessieren als Ausgangspunkt der Ahnenverehrung, mit welcher der historische Mythus einsetzt.

Die Erscheinung des Verstorbenen nach dem Tode im Traume ist für den primitiven Menschen der zwingende Beweis dafür, dass der Mensch aus zwei Personen besteht, deren eine nach dem Tode der körperlichen Person fortlebt; selbstredend in grösserer, wunderbarer Machtvollkommenheit, wie aus der wunderbarsten Fähigkeit: in eigenster, oder auch in angenommener fremder Gestalt zu erscheinen, hervorgeht. Aber wie sich aus dem Schwarm der zahl-

losen kleinen Naturgötter die grossen Naturgottheiten hervorgehoben haben, so erheben sich aus der Schar der Seelengötter die grossen Häuptlingsgötter, die wie im zeitlichen, so nun in ihrem göttergleichen Leben zur Führung und Beschützung ihrer Hinterbliebenen berufen sind.

Selbstredend waren diese historischen Ahnen- und Heroengötter viel deutlicher umrissene, vertrautere Gestalten, als die schwankenden Scharen der Natur- und Seelendämonen. Sie, die seligen Ahnen und Heroen werden die eigentlichen Sachwalter der Menschen, ihre Vermittler im Verhältnis zu den in unendliche Fernen gerückten, unnahbaren Naturgottheiten.

Sagen und Legenden schliessen sich an ihre Gestalten an, in welchen ihre Taten für Stamm, Stadt und Volk in verklärender, dankbarer Erinnerung festgehalten werden.[1])

Das Verhältnis, in welches diese Ahnengötter zu den Naturgöttern gebracht werden, ist überall das gleiche. Sie werden als die Kinder und Sprösslinge der so viel älteren Naturgötter aufgefasst. Aber diese Götterkinder haben auf die Bildung ihrer Eltern einen ganz entscheidenden Einfluss gewinnen müssen.

Nur durch Macht und längere Dauer des Lebens sind die grossen Götter des Olymp den Ahnen und Heroen überlegen. Sie offenbaren damit ihren Ursprung aus der übergewaltigen, uralten Natur. Aber in ihrem ethischen Charakter gleichen sie ihren Söhnen und Töchtern, den spätgeborenen Göttern der Heldensage. Von ihnen sind die Züge menschlicher Sittlichkeit auf die Naturgötter übertragen, in der Verbindung mit ihnen sind diese erst zu wirklichen Persönlichkeiten, in welchen sich die Eigenart der Stammeshäupter abspiegelt, ausgebildet worden.

In der homerischen Götterhierarchie haben wir das Ergebnis der Verschmelzung beider mythischen Richtungen vor uns. Sie ist der Reflex der politischen und sittlichen

[1]) Usener a. a. O. S. 271.

Kulturstufe, welche die Griechen damals erreicht hatten; und sie hat zugleich das Erbe uralter Naturmythen in ihren Hauptgestalten bewahrt.

Gegeben haben Homer und Hesiod den Griechen ihre Götter nicht, aber zu vollen sittlichen Persönlichkeiten haben sie unter dem Einfluss der fortgeschrittenen Kultur die uralten Naturgötter entwickelt und gestaltet.[1])

Die volle Personifikation und die Ethisirung der Naturgötter konnten erst erfolgen, als die historischen Götter: die Ahnen und Heroen ihnen zur Seite getreten waren. Diese sind die Vertreter der frühesten Formen sozialer und technischer Kultur, welche die menschlichen Horden und Stämme erreicht haben. Denn zu Führern und Herrschern konnten sie sich nur erheben, weil sie ihrem Anhang den Weg zur Beherrschung der Naturdinge und der Tiere und zur Ordnung der eigenen sozialen Angelegenheiten gezeigt haben.

Es leuchtet ein, dass mit der Entwicklung der primitivsten Formen der Kultur der Mensch aus der Knechtschaft, in welcher er sich der Natur gegenüber ursprünglich befand, heraustreten musste. Die Naturdinge, die er zu bearbeiten anfängt, die Tiere, die er bändigen lernt, kann er nicht mehr als dämonische Wesen verehren. Mit jeder einfachsten Erfindung von Geräten, Waffen u. s. w. nimmt er den Naturgottheiten ein Stück von ihrer Weltherrschaft ab.

Auf der anderen Seite nötigen die Angelegenheiten des sich entwickelnden sozialen Lebens: die Bildung von Familien, Sippen, Stämmen die Herrschaft der Götter auch

---

[1]) Dass sich in der mythischen bezw. religiösen Weltanschauung immer die allgemeine Lage und die jeweils erreichte Kulturstufe der Völker, wie die sittliche Lebensrichtung der einzelnen Personen und insbesondere der führenden Geister abspiegelt, glaube ich in meinem Buch: „Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung“ (Bonn 1886) gezeigt zu haben. Vergl. bes. S. 140 ff: über das Verhältnis der Religion zum Kulturprozess.

auf diese auszudehnen. Diese Beziehung der Naturgötter auf die beginnenden sozialen und politischen Organisationen ist durch die Ahnengötter vermittelt worden. Sie haben die uralten Naturgottheiten für die Angelegenheiten ihrer Hinterbliebenen interessiert, Jagd und Ackerbau, Krieg und die Werke des Friedens in ihre Hand gelegt. Indem aber der heranwachsende Mensch auch seine sozialen und sittlichen Angelegenheiten in die Hand der Naturgötter legte, musste er sie persönlicher, sittlicher auffassen, als es vordem der Fall war.

Die entstehende sittliche Kultur reflektiert sich in der Versittlichung der Götter. Sie hat zugleich auf die Ausbildung des persönlichen Charakters der Naturgötter den stärksten Einfluss ausgeübt.

Eine Vergleichung des uralten Himmelsgottes Uranos mit seinem Abkömmling, dem Zeus, oder der Erdgöttin Gäa mit ihrer Nachfolgerin, der Demeter, macht das deutlich. Wir wissen nicht, ob jemals bei den Griechen ein förmlicher Dienst dem Himmelsgott und der Erdgöttin gewidmet worden ist. Bei Homer und Hesiod sind die beiden in den fernsten Hintergrund mythischer Erinnerung gerückt. Dagegen hat der Himmelsgott in der Gestalt des Zeus eine persönliche und ethische Umbildung erfahren, die sich nur aus seinen Beziehungen auf die nationalen Angelegenheiten des Hellenentums erklärt. Um zu voller Persönlichkeit auszureifen, muss der Naturgott in den historischen Gott umgebildet werden.

Und ebenso verhält es sich mit der uralten Erdmutter. Erst in der Gestalt der Demeter wird die Gäa eine volle und ganze Persönlichkeit, die über die Angelegenheiten persönlicher Wesen wachen kann. Und als gar mit der Göttin, die aus ihrem Schoss alles Wachstum hervortreibt, die Vorstellung sich verbunden hatte, dass sie auch die Angelegenheiten des Erdinneren, der Unterwelt, in mächtiger Hand halte, haben Furcht und Hoffnung, wie sie den Un-

sterblichkeitsglauben umspielen, ihre Vermenschlichung und Personifikation vollendet.

Wie der Personalismus, so tritt auch ein anderer Charakterzug der mythischen Weltanschauung erst in der historischen Mythologie mit voller Deutlichkeit hervor: der Anthropocentrismus.

Die mythische Weltanschauung ist eben nicht nur anthropomorph oder personalistisch, sie ist auch anthropocentrisch. Der Mensch ist ihr Mittelpunkt. Um ihn dreht sie sich. Er gibt ihr mit seinen Angelegenheiten die geschlossene Form. Und durch die Beziehung auf die Lage, das Geschick, die erreichte niedere oder höhere Kultur des Menschen, des Stammes, des Volkes erhält sie ihren Inhalt.

Das bestätigt für die Griechen Niemand besser als Homer. Denn seine vielbewunderte Weltanschauung verdankt ihre harmonische Abrundung und Geschlossenheit allein dem Umstand, dass sie sich mit allen ihren Götter- und Heldengestalten um einen festen Mittelpunkt bewegt: das Geschick der Hellenen und Troer in dem entbrannten Kampf, der über ihre Zukunft entscheiden soll.

Dieser Anthropocentrismus verdient eine ebenso eingehende Würdigung wie der Personalismus. Wie kommt die mythische Weltanschauung zum Abschluss? Wie wird sie ein geordnetes Ganze? Wie wird sie Weltanschauung im eigentlichen Wortsinn?

Wir Heutige erörtern die Frage, ob die Welt endlich ist oder unendlich. Wir wissen, dass unser Sonnensystem nur eines ist unter vielen; und der Gedanke an die Vielheit der Sonnen zerfliesst in der schwindelerregenden Phantasie vor der Grenzenlosigkeit des Universums. Wo wir aber die Weltidee scharf umgrenzen, da denken wir zunächst an unser Sonnensystem und in diesem wieder an das, was in nächster Beziehung zu uns steht: die Erde, auf der wir leben, die Luft, die wir atmen, die Sonne, die uns bescheint und erwärmt, das Land, das wir bewohnen, das Volk, dem wir angehören.

Im Grunde interessiert uns in der umgebenden Welt doch nur das in hervorragender Weise, was uns beeinflusst, womit wir uns notgedrungen im Kampf um unsere Existenz auseinandersetzen müssen. In der unendlichen Welt haben wir unsere eigene Welt; und wir haben sie nicht nur, wir bilden sie, indem wir unsere Lage im Zusammenhang mit der uns umgebenden Natur und Gesellschaft erfassen und erwägen. So bleibt auch unsere Weltanschauung anthropocentrisch, obwohl uns hundertmal gesagt ist, dass unser Sonnensystem nur ein Punkt im Weltensystem, unsere Erde nur ein Körnchen im Sonnensystem, unser Volk nur eine Welle im Völkermeer, wir selbst nur ein Tropfen in der vorüberrauschenden Welle unseres Volkslebens sind[1]).

Diese Erwägungen werden uns die Einsicht in die Bildung uralter Weltanschauung erleichtern. Und die ältesten uns bekannten Weltanschauungen sind alle so anthropocentrisch wie anthropomorphisch gewesen. Es kommt darauf an, zu erkennen, warum sie es waren und dass sie es sein mussten.

Steht noch der historische Mensch auf einer sehr niedrigen Stufe des Lebens und des Wissens, so müssen

[1]) Der tiefsinnigste Kritiker unseres Erkenntnisvermögens, Kant, hat die Meinung zu begründen versucht, dass, wie die Erde sich um die Sonne dreht, so die ganze bunte Welt der Erscheinungen sich um unser Selbstbewusstsein drehe, und von da aus geformt und gestaltet werde. Wir sind es, welche den Weltdingen nach Gesetzen, die ewig in unserer Sinnlichkeit und in unserem Verstand liegen, Farbe, Ton und Geschmack, Form und Sinn, Zweck und Wert geben. Die Einheit unseres Ich in der Mannigfaltigkeit seiner Beziehungen spiegelt sich wieder in unserer Weltanschauung; nicht die Welt ist es, die ihre zahllosen Bilder in uns abspiegelt, sondern wir sind es, die der verworrenen Welt die Formen, Zwecke und Gesetze auferlegen, in welchen sie uns als ein wohlgeordnetes Ganze erscheint. Wir lassen die Richtigkeit dieser Auffassung dahin gestellt. Aber sie schliesst das Geständnis in sich ein, dass unsere Weltanschauung in der anthropocentrischen Denkweise sich heute noch bewegt, wo wir doch den Menschen nicht mehr als Mittel- und Zielpunkt des kosmischen Prozesses auffassen können.

wir uns den vorgeschichtlichen Menschen in einer Verfassung denken, gegenüber welcher die Naturvölker von heute beinahe civilisiert erscheinen können. Was war, was konnte den Urmenschen, welche durch die Not des Kampfes mit ihresgleichen, mit elementaren Naturereignissen oder wilden Tieren zu Horden zusammengeballt worden sind, die umgebende Welt anders sein, als ein Chaos von Erscheinungen, Ereignissen und Gestalten, die sie bedrängten oder befreiten, die ihnen Schaden oder Nutzen zufügten?

Verworren und geheimnisvoll war die Umgebung, in der sich der Urmensch bewegte, mochte der Schauplatz seines Lebens das Bergland oder die Wüste, ein Flusstal oder die Meeresküste sein. Eine erste Ordnung ist in dieses Chaos nur dadurch gekommen, dass er alles, was ihn beeinflusste, von aussen auf sich bezog, auf sein Wohlergehen oder auf sein Leiden, auf seinen Nutzen oder Schaden. Und indem er, mehr der Not und dem Drang der Umstände, als einer Absicht gehorchend, sich selbst als Ziel- und Sammelpunkt aller von aussen kommenden Reize und Eindrücke vorfand, schlossen sich ihm die bunten und verworrenen Bilder der Dinge und Vorgänge zu einer Welt, zu *seiner* Welt zusammen.

Diese enge Welt hat sich mit der Ausdehnung seiner Erfahrung, mit der Erweiterung seines Blicks ausgedehnt bis ins Unermessliche. Himmel und Meer, die endlose Wüste und das weite Land haben wohl schon bevor Land- und Wasserfahrten im Dienst der Eroberung oder des friedlichen Güteraustausches ihn über seine nächste Umgebung hinausführten, diese Verlegung der Weltgrenzen in weite Fernen bewirkt. Die uralte Verehrung des Himmels, des Meeres und der Erde, die wir jenseits der Schwelle der beglaubigten Geschichte vermuten dürfen, bezeugt das.

Aber eine festumrissene, harmonisch gegliederte Gestalt hat die mythische Weltanschauung auch erst gewinnen können, als der Mensch in seine geschichtliche Zeit ein-

trat. Erst die sesshaft gewordene Horde, der Stamm und die Stadt, das Volk und das Land geben einen festen und dauerhaften Mittelpunkt für die Bildung der Anschauung von der umgebenden Welt ab.

Die Bildung der Weltanschauung durchläuft aber auch hier eine Entwicklung, die vom Besonderen zum Allgemeinen, vom Lokalen zum Nationalen, vom Nationalen zum Kosmopolitischen hinführt.

Als die schweifenden Horden zu Stämmen zusammenwuchsen und unter Führung ihrer Häuptlinge auf erobertem Boden sich anbauten, konnte sich die ursprünglich verworrene und zerfliessende Anschauung von der Welt zu einer geordneten und abgerundeten gestalten. Das Häuptlingsgrab wird der Ort, an dem sich die Horde ansiedelt; die emporgehobene Seele des Häuptlings, die das Grab umschwebt, wird der Schutzgeist der Stadt.

Als Leiter der Stammesangelegenheiten gewinnt der Ahnengott feste persönliche Gestalt; er vermittelt zwischen den in weite Fernen gerückten Naturgottheiten, in deren Chor er als Gottessohn von der pietätvollen Verehrung der Nachkommen emporgehoben wird.

Wo die Stämme zum Volk zusammenwachsen auf gemeinsam erobertem und bebautem Boden, da werden die Stadt- und Stammesgötter zu National- oder Landesgöttern erweitert; oder der Heros des bedeutendsten und mächtigsten Stammes wird zum Nationalgott emporgehoben, dem sich die Landesgötter nun ebenso unterordnen, wie sich die Familien- und Sippendämonen vordem den Stadt- und Landesgöttern unterordnen mussten[1]).

Der höchste Nationalgott wird schliesslich mit allen Angelegenheiten des Volkslebens betraut. Aber auch die Vorgänge in der Natur muss er zum Besten seiner Verehrer verwalten; ja, die Fäden der Weltregierung müssen in seiner Hand zusammengefasst sein, wenn er das Wohl

[1]) Vgl. Fustel de Coulanges: la cité antique.

seines erwählten Volkes schaffen soll. So verschmilzt der Nationalgott mit den Naturgöttern und erweitert seine Gestalt zum Weltgott. [1])

Wird der Anthropocentrismus durch die Bildung von Städten und Staaten zunächst befestigt, so droht auch ihm mit der Erweiterung des ethnographischen Horizontes die Auflösung, ebenso wie die Erweiterung des kosmischen Gesichtskreises die Naturgottheiten mit der Vernichtung ihrer persönlichen Form bedroht.

Auch der historische Mythus sprengt im Verlauf seiner Entwicklung die personalistische Form und verliert den festen Mittelpunkt, den er in den begrenzten Erlebnissen der Stämme und Völker, Städte und Landschaften gewonnen hatte. Sein Weg führt hinaus über die Nationalgötter zum Menschheits- und Weltgotte; und er musste weiter führen, sobald Völkerbündnisse und Weltreiche in der Geschichte auftraten, und Kriegs- und Handelszüge die Völker in ferne Lande führten, deren Entdeckung ihren geographischen Gesichtskreis erweiterte. In dem religiösen Synkretismus, welcher seit dem Auftreten Alexanders des Grossen in Griechenland und Rom hervortritt, spiegeln sich deutlich die erweiterten politischen Verhältnisse ab, welche mit der Bildung des macedonischen und des römischen Weltreichs eingetreten waren.

So haben auch die Griechen und die Römer das Heer ihrer besonderen Götter einem obersten Gott unterstellt. Schon der Zeus der Homerischen Zeit nimmt diese Stellung ein; und der Jupiter Capitolinus beherrscht als Reichsgott das Heer der lokalen und nationalen Gottheiten der Völker, die zum römischen Reich zusammen gezwungen waren. Aber da diese obersten Gottheiten mit der gesamten Weltleitung betraut werden mussten, um ihre Angehörigen zu schützen, und da ihre Untertanen immer zahlloser wurden und sich bis in die fernsten Lande ausbreiteten, konnten

[1]) Ueber die Erweiterung des Zeus zum Volks- und Weltgott vergl. Usener a. a. O. S. 196 u. 338f.

sie ihre Sondergestalt nicht behaupten. Ein Nationalgott oder auch ein Reichsgott kann vielleicht einen begrenzten Teil, er kann aber nicht die weite, unendliche Welt regieren.

So schwebt schon bei Homer über dem Zeus die Moira, das Weltgeschick; und über den Gottheiten der römischen Kaiserzeit die Fortuna, die Glücksgöttin.

Begreiflich ist dieser Entwicklungsgang aus dem Polytheismus und Monotheismus zu unpersönlichem Monismus; begreiflich aber auch, dass die Masse der Menschen, welche diesem Flug ins Unendliche nicht zu folgen vermochte, oder bei ihm die Gottheit zu verlieren fürchtete, immer wieder in die Verehrung der lokalen und nationalen Einzelgötter zurückfiel.

Im römischen Pantheon hat man wohlweislich die Götter aller unterworfenen und verbündeten Völker aufgestellt. Dem Allgott Pan ist kein Tempel errichtet worden. „Der Polytheismus musste zum Monotheismus werden", sagt Usener. Aber in dem Masse, in dem die Fülle der Ahnen- und Naturgötter zu einer Weltgottheit zusammenwuchs, büsste die letztere auch den persönlichen Charakter ein. Der Monotheismus, welcher sich bei den Griechen im Anschluss an die Gestalt des Zeus entwickelt hat, ist schon im Zerfliessen in den Pantheismus begriffen: Zeus ist das All. Und mit dem Personalismus löst sich der Anthropocentrismus auf in den Kosmocentrismus: im All ist der Mensch nicht der Mittel- und Zielpunkt. Aus dem All aufgetaucht, wird er in es zurücksinken, dem ewigen Kreislauf des Entstehens und Vergehens folgend.[1])

In solchen Ideen klingt die Entwicklung des griechischen Mythus aus. Sie bereiten eine andere Art Weltanschauung vor. Sie führen bereits in sie hinüber.

[1]) Usener a. a. O. S. 338. Auch hier hat Schleiermachers divinatorischer Scharfsinn bereits das Richtige gesehen, indem er die Bildung einer universell-monistischen Gottesidee von der Erweiterung des Welthorizontes abhängig erklärte. A. a. O. I, Kap. 5.

Aber nur mühsam hat sich aus der personalistischen die realistische, aus der anthropocentrischen die kosmocentrische Weltanschauung herausgearbeitet. Die krausen Spekulationen, welche in den griechischen Theogonieen uns demnächst entgegentreten, eröffnen den Einblick in einen trüben Gärungsprozess des Denkens, welcher sich zu den lichten Gedanken der erwachenden Wissenschaft erst abklären musste.

Kapitel II.

Die theogonische Spekulation als Uebergangsform von der Mythologie zur Metaphysik.

So wenig die mythische Weltanschauung eine Unterscheidung zwischen den Dingen und den Göttern vollzieht — die Götter sind eben als bewegende Kräfte oder als Seelen in den Dingen und die Dinge sind nur die Verkörperung der Götter — so wenig versucht sie die Welt aus der Gottheit abzuleiten und zu erklären. Die Frage nach der Entstehung der Welt fällt mit der Frage nach der Entstehung der Gottheit zusammen. Und so lange man die Welt als eine unendliche Menge von Göttern auffasste, eine Menge, aus welcher die grossen Naturgottheiten: Sonne, Erde, Meer u. a. als Oberherrscher hervorragen, so lange musste auch jene Frage in der Form der Theogonie beantwortet werden. Erst als man Welt und Gottheit zu unterscheiden anfing, konnte der Theogonie eine eigentliche Kosmogonie zur Seite treten, um sie später ganz zu verdrängen.

Schon in den Homerischen Gedichten taucht die gefährliche Frage auf: woher die Götter stammen, zu welchen die naive Gläubigkeit wie zu ungewordenen, ewigen Wesen emporblicken mochte. Und verwundern kann man sich

nicht über ihr Auftauchen. Wie die Naturdinge und die Menschen aufleben und absterben, kommen und gehen, so mussten auch die unzertrennlich mit ihnen verbundenen, von ihnen gar nicht zu unterscheidenden, göttlichen Wesen dem Getetz des Entstehens und Vergehens unterworfen sein. Ja selbst die unbeweglich am Himmel stehenden Gestirne schienen ihr Feuer zu verlieren und wieder zu gewinnen. Hat doch auch ein Heraklit geglaubt, dass die Sonne jeden Abend erlösche und sich Nachts aus den vom Meer aufsteigenden Dünsten neu bilde und entzünde.[1])

Der historische Zweig der mythischen Weltanschauung birgt in sich die gleiche Frage. Wenn die Geschlechter der Ahnen und Heroen, von welchen die griechischen Stämme sich ableiteten, als Söhne und Nachkommen uralter Gottheiten gelten, sollten diese nicht wieder Abkömmlinge noch älterer Göttergeschlechter sein?

Sie sind da, die Götter und die Menschen und die ganze sichtbare Welt nach einem undurchdringlichen Schicksalsschluss — das ist gewissermassen das Schluss-Bekenntnis der nationalen Mythologie der Homerischen Griechen. Wie sind sie geworden und woher stammen sie — das ist die skeptische Frage, mit welcher die theogonische Spekulation einsetzt, um mit dieser Frage bereits den Keim der Zersetzung in jene harmonisch gegliederte Götterwelt einzusenken.

Die alten Hymnen freilich, welche das damals regierende Göttergeschlecht verherrlichen, indem sie seine hohen uralten Ahnen aufzählen und feiern, sind von der Blässe dieser Skepsis noch nicht angekränkelt. Auch die unmittelbar aus ihnen erwachsenen spekulativen Mythen, welche „die heilige Vermählung" der Götter schildern und den Stammbaum der griechischen Götterfamilie feststellen, tragen noch die Züge naiver Gläubigkeit an sich. Aber einmal aufgeworfen, war die Frage nach dem Woher von Göttern, Welt und Menschen nicht mehr mit den überlieferten Antworten alter Gläubigkeit zu Ruhe zu bringen.

[1]) Ritter et Preller, hist. philos. graec. 1888[7] p. 31.

Die dichterische Phantasie und die grüblerische Spekulation haben sich ihrer bemächtigt; und noch bevor die philosophische Metaphysik sich an ihr entzündete, haben Dichtung und Theosophie sie mit kühn vorgreifenden Gedanken beantwortet, welche jene nur in ihre nüchterne Sprache zu übertragen brauchte, um die mythische durch die metaphysische Weltdeutung zu ersetzen.

Die Gedanken, welche sich in der Homerischen Zeit Dichter und Denker über die Entstehung der Welt und die Herkunft von Göttern und Menschen gemacht haben, sind in der nach Hesiod benannten Theogonie zusammengestellt.

Die dichterische Einkleidung dieser bekanntesten Sammlung theogonischer Bruchstücke, welche an Alter hinter den Homerischen Dichtungen nicht zurückstehen, kann schwerlich über die nüchterne und unbeholfene Art hinwegtäuschen, in welcher hier Altes und Neues, Verstandenes und Unverstandenes zur Göttergeschichte zusammengetragen ist. Indessen auf die Frage nach der Zusammensetzung der Theogonie des Hesiod und nach dem Alter der einzelnen Stücke haben wir hier nicht einzugehen. Wir wollen die Eigenart einer Denkweise erkennen, welche wir im Voraus als Uebergangsform aus der Mythologie zur Metaphysik bezeichnet haben.[1])

Um den Zeus und sein Weltregiment zu verherrlichen, haben die Musen dem Hesiod den poesielosen Geist bewegt. Er will die Vergangenheit des gegenwärtigen Göttergeschlechts besingen, indem er seine Ahnen aufzählt: Himmel, Erde und Meer und „die schwarze Nacht“.[2])

[1]) Da Xenophanes und Heraklit gegen Hesiod polemisiren, muss die nach ihm benannte Theogonische Sammlung älter sein als das sechste Jahrhundert. Ihre einzelnen Bestandteile gehen wohl weit über die Zeit des Hesiod (VIII s.) hinaus. Vgl. Otto Gruppe, die griechischen Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen. 1887. I, S. 596 ff.

[2]) Vergl. die Proömien. Das Charakteristische der Hesiodeischen Theogonie vermag ich aber nicht in der beabsichtigten Sichtung und

Aber mit diesem Vorhaben, welches ursprünglich alle genealogischen Hymnen beherrscht haben mag, verbindet sich das erwachende spekulative Interesse, den Vorgang der Entstehung von Welt und Göttern und Menschen verständlich zu machen. Und entstanden sind ja auch die Götter, so gewiss die Welt entstanden ist, deren hervorragendste Erscheinungen und Kräfte in ihnen personifiziert sind. Allerdings haben die Götter Homers, wie wir sahen, ihren naturalistischen Charakter bereits abgestreift; sie sind unter dem Einfluss der entstehenden geschichtlichen Kultur zu sittlichen Persönlichkeiten umgebildet worden.

Es ist nun äusserst beachtenswert, dass Hesiod sie ihres persönlichen Charakters gewissermassen wieder entkleidet, wo er ihre Herkunft von den alten Naturgöttern festzustellen unternimmt. Denn diese sind keine Persönlichkeiten, sondern allgemeine Naturmächte. War aber einmal der Gedanke unpersönlicher Stoffe und Kräfte als letzten Ursachen von Welt und Göttern erfasst, so bedrohte er auch sofort die Persönlichkeit der aus ihnen abgeleiteten historischen Götter.

Das Höchste war den Griechen der Homerischen Zeit Zeus, wie Aristoteles versichert, aber das Erste war er nicht. Seine Urahnen sind zugleich die Ursprünge aller Dinge, die Urwesen, aus welchen die bekannte Welt und die bekannten Götter entstanden sind. Sie heissen: Chaos und Nacht, Himmel, Erde und Meer; und die Frage ist nur, was von ihnen das Urälteste, das Allererste, das Uranfängliche, Anfangslose gewesen ist.

Die Antwort, welche unsere kosmogonischen Fragmente auf diese Frage geben, ist bekanntlich keine übereinstimmende. Bei Homer selbst wird gelegentlich Okeanos als der Ursprung aller Götter genannt; und Aristoteles bestätigt, dass die ältesten „Theologen“ Okeanos als Ur-

Ordnung der Göttermassen zu finden wie Gomperz, Griechische Denker I. S. 31, sondern in der spekulativen Tendenz, das Jüngere aus dem Uralten abzuleiten und eben damit zu erklären.

wesen angesehen haben: den uralten, weltumfassenden, in sich zurückfliessenden Strom, der jenseits der Weltkämpfe ein in sich abgeschlossenes Dasein führt. Von ihm lässt auch Hesiod das Weltmeer herstammen. Seiner Ehe mit der Tethys (in welcher vielleicht die allnährende Erdmutter zu erkennen ist) entspringen die Quellen und Flüsse; und neben ihm wird, sein Alter bestätigend, die Styx genannt, deren Wasser in die tiefe Nacht der Unterwelt hinabströmt, die Styx, bei welcher die Götter den heiligsten Eidschwur leisten, weil sie mit Okeanos als Ursprung von Allem angesehen wird.[1])

Nach Hesiod aber ist das Chaos das erste; und aus ihm tauchen sofort Gäa und Eros, anscheinend gleich ursprünglich, auf.[2])

Schwer zu bestimmen ist der Begriff Chaos. Nach der Titanomachie steckt Zeus durch seine Blitze das Chaos in Brand, und in das abgebrannte Chaos (oder den Tartaros) werden die Titanen eingeschlossen. Hier scheint das Chaos die Urwelt zu bedeuten, die durch Feuer zerstört wird, um dem besser geordneten Weltall des Zeus Raum zu schaffen. Die Neuplatoniker haben das Chaos als Urmaterie gedeutet,

---

[1]) Jl. 14. 21, Arist. Met. I, 3 Hes. theog. 337. cf. Schoemann, compar. theog. Hes. cum Homerica II, 25 sq. Aristoteles sagt, dass „die Theologen" den ἱερὸς γάμος, die Göttergenealogie, teils mit der Nacht und dem Himmel, teils mit dem Chaos und Okeanos beginnen. (Met. XII, 6. XIV, 4.) Platon erklärt: „Die, welche selbst göttlichen Ursprungs, die Entstehung ihrer Vorfahren kennen mussten, lehrten, die Kinder von Gäa und Uranos seien Okeanos und Tethys; von diesen stammten Kronos und Rhea und die übrigen Titanen; von Jenen wieder Zeus und Hera". (Tim. XIII, 40 d.) In den orphischen Theogonien erscheinen durchweg Okeanos und Tethys (τήθη = Mutter = Nährerin = Erde?) an der Spitze der Götterwelt cf. Plat. Crat. XIX, 402. b

[2]) Dass es sich in der Theogonie des Hesiod nicht um einen einheitlichen Versuch theosophischer Welterklärung handelt, hat Gruppe überzeugend nachgewiesen, a. a. O. S. 569 ff. Vgl. auch Schoemann und A. Meyer: de compos. theog. Hes. Anders urteilt Zeller, Geschichte der griechischen Philos. I.[4] S. 78 f.

oder auch als Weltall. Neuere verzichten auf jede bestimmte Erklärung.[1])

Vielleicht entspricht dem naiven Denken jener Zeit die Deutung des Platon und Aristoteles doch noch am besten. Damit überhaupt etwas werden konnte, musste Raum dafür da sein; also ist der unendliche leere Raum, der zugleich Nacht und Dunkel ist, das was allem vorangeht. Aber mit dieser Vorstellung verbindet sich sogleich die andere, von dem Etwas, was sich im leeren Raum ausbreitet, die Urmaterie. Wie hätte man auch den Stoff ohne Raum und den Raum ohne Stoff denken mögen, hier wo es sich um die Frage nach der Entstehung aller Dinge handelt?.[2])

Bei Hesiod taucht daher sogleich aus dem leeren Raum die breitbrüstige Erde auf, der ewige, unerschütterliche Sitz aller Dinge (πάντων ἕδος ἀσφαλὲς ἀεί.).

Sie erzeugt aus sich, nach einer seltsamen und seltenen Vorstellung das Himmelsgewölbe, die hohen Berge und das weite Meer.

Neben dieser Vorstellung begegnet uns die andere, dass der von Anfang an regsame Lebens- und Schaffenstrieb, der Eros, nachdem er das Licht aus dem Dunkel hervorgerufen, Gäa mit Uranos paart und somit die urälteste heilige Ehe stiftet, aus der die Geschlechter der Titanengötter hervorgehen.

[1]) Gomperz, Griech. Denker I. S. 34. 419. Gruppe, I. S. 576. Flach, System der Hesiod. Theog. 1874. In den von Damaskios beschriebenen orphischen Rhapsodien begegnet der Ausdruck χάος ἄπειρον s. Gruppe a. a. O. S. 634.

[2]) Plat. Tim. 51. Arist. Phys. IV,1. Hes. Theog. 700. 740. 814. Wie Gruppe mit guten Gründen gegen A. Meyer ausführt (S. 451), hat Hesiod mit dieser Theogonie, welche das Chaos an den Anfang stellt, eine andere zusammengebunden, welche die Nacht als Urprinzip kennt, wie das in verschiedenen Theogonieen, auch in orphischen, üblich war. Der Nacht entspringen die Schicksalsgötter, die Moiren und Keren, denen Götter wie Menschen unterworfen sind. Diese Unterwerfung wird aber so begründet in unserem theogonischen Fragment, dass eben diese als ältere, erstgeborene Kinder der Nacht dargestellt werden.

Während sich die Anfänge alles Seins in chaotisches Dunkel verlieren, wird mit dieser ersten Götterehe eine Entwicklung der Welt eröffnet, die durch gewaltige Kämpfe und Katastrophen hindurch sich vollzogen hat. Die Titanensöhne stehen gegen ihre Eltern auf; und die Göttereltern bedrohen ihre kaum geborenen Kinder mit Tod und Vernichtung. So kommen die Gedanken über Weltbildung und Weltvergehen in ächt mythischer Weise zum Ausdruck. Der unersättlichen Zeugungskraft des Uranos wird durch seine Entmannung ein Ziel gesetzt. Die langsam geregelte Fortpflanzung, auf der die Entfaltung der Welt beruht, tritt an Stelle des ersten stürmischen Ausbruchs des lebenschaffenden Triebs. [1])

Aber auch die zweite, durch das Regiment des Kronos und der Rhea beherrschte Welt- bez. Götter-Periode ist von Kämpfen und Stürmen nicht frei. In den Sprösslingen wirkt die titanische Kraft der Erzeuger fort. Kronos verschlingt die Kinder, denen er kaum das Dasein gegeben. Zeus, das herrlichste unter den Titanenkindern, stürzt die Herrschaft des Kronos und zwingt nach gewaltigen Kämpfen seine Blutsverwandten unter sein Regiment. Er verteilt die Welt unter seine Kampfgenossen: über das Meer setzt er Poseidon, über die Unterwelt den Aïdoneus, sich selbst aber behält er die Oberherrschaft über Himmel und Erde vor, um sie fortan nicht mehr nach Laune und Gewalt, sondern nach ewigem, unverbrüchlichem Gesetz zu führen.[2])

Wie die Weltentwicklung ächt mythisch in der Form einer Göttergenealogie, die Weltrevolutionen in der Form von Geschlechterkämpfen hier beschrieben sind, so wird auch die Menschengeschichte als eine durch Kampf und

---

[1]) cf. Schoemann de Cupidine cosmog. 1852. Beiläufig sei bemerkt, dass dieser weltbildende Eros dem „Willen zum Leben", in welchem die Spekulation seit Schopenhauer die Ursache der ganzen Welt finden will, sehr ähnlich sieht.

[2]) Vgl. F. G. Welcker, griech. Götterlehre I, IV und V. Preller, griech. Mythologie S. 39 ff.

Frevel hindurch zu geläuterter Sitte sich erhebende Entwicklung dargestellt. Doch finden sich auch hier keine übereinstimmenden Vorstellungen. Der von Titanen und Nymphen erzeugte Gott-Mensch lebt anfänglich in einem goldenen Zeitalter unter der Herrschaft des milden Erntegottes Chronos. Dann erhebt er sich mit List und frevelhaftem Uebermut gegen das Regiment der oberen Götter (Prometheus). Von den Göttern verstossen, gelingt es ihm durch heisse Arbeit in ihrem Dienst sich wieder zu seinen Ahnen zu erheben (Herakles).

Während nach dieser Auffassung die Menschen von titanischen Untergöttern herstammen und nicht unmittelbar als Götterkinder, sondern gewissermassen als Enkel der Urgottheiten erscheinen, werden sie andernorts mitsamt den Göttern als Kinder der Allmutter Erde bezeichnet.

In Höhlen und Wäldern führen die Menschen ursprünglich ein tierisches Leben, aus dem sie durch den erzieherischen Einfluss der Götter herausgehoben werden. Indessen herrscht die Vorstellung vor, dass die Menschen durch den Titanengott Prometheus geschaffen, zum Uebermut gegen die Götter verführt, gleich jenem bestraft und endlich erlöst und in die Gemeinschaft mit den Göttern zurückgeführt werden.[1])

Die in dieser mythischen Welterklärung bedeutsamen Züge leuchten ein: man fragt nach der ersten Entstehung, nach dem uranfänglichen Ewigen, aus dem die bekannte sichtbare Welt hervorgegangen ist; und man gibt dem Glauben Ausdruck, dass Welt, Gott und Mensch durch Streit und Kampf hindurch gehen mussten, um die Stufe der Ordnung und Gesetzlichkeit zu erreichen, auf welcher unsere spekulative Dichtung selbst sich aufbaut.

Es wäre gewiss gegen den Sinn derjenigen, welche sich in dieser Weise die Frage nach Anfang und Entwicklung der Welt beantwortet haben, ihre personalistisch-

[1]) cf. Hes. T. u. W. 107. 421. Theog. 521 ff. Pindar. Ol. I, 64. Orig. c. Cels. IV, 216.

mythische Darstellung in metaphysisch-rationalistischer Weise umzudeuten.[1])

Aber offenbar durchkreuzen sich hier bereits zwei verschiedenartige Denkweisen: die mythische, welche den persönlichen Charakter der Urgottheiten festhalten will, und die realistische, welcher sich die Urgötter: Himmel, Erde, Wasser bereits in allgemeine Mächte auflösen, die von Ewigkeit her da sind, oder noch weiter zurückweisen: auf das Chaos, in dem alle Urstoffe noch ungesondert ruhen, oder die Nacht, aus deren geheimnisvollem Dunkel alles Dasein hervorbricht. Doch herrscht bei Hesiod die mythische Betrachtungsweise noch vor.

Die uranfänglichen Weltmächte erscheinen als persönliche Gottheiten; die Weltentstehung ist das Ergebnis einer Begattung der Urgötter; die aus ihr entspringenden Weltteile sind persönliche Titanengötter; die Weltentwicklung ist ein fortgehender Titanenkampf um die Oberherrschaft; und das Ergebnis dieses Kampfes ist die persönliche Herrschaft des Zeus und der Olympier, welche Ordnung und Gesetz in der Welt verbürgt. Und ebenso sind Prometheus und Herakles im Sinn der alten mythischen Dichtung persönliche Titanengötter, die Leiter, Führer und Erlöser der menschlichen Titanensöhne, welche sich nach vergeblichem Ansturm der Oberherrschaft der Götter fügen müssen.

Aber allerdings, die metaphysische Umdeutung dieses durchaus persönlich gedachten Welt-Dramas in unpersönliche Weltmächte, Erdrevolutionen und geschichtliche Entwicklungsvorgänge lauert bereits in der mythischen Hülle, um sie zu sprengen und sich an ihre Stelle zu setzen.[2])

[1]) Wie Zeller verfährt a. a. O. S. 76.

[2]) Nach Gruppe's scharfsinnigen Untersuchungen hätten wir in einer ältesten orphischen Theogonie, welche bei Homer bereits travestiert sei (Jl. XIV), und welche den Grundriss auch für die Hesiodeische und alle weiteren Theogonien bilden soll, die Nachbildung der phönikischen Theogonie des Sanchuniathon zu erkennen. Vgl. a. a. O. S. 584—627.

Auch in den unter orphischen Einflüssen stehenden kosmogonischen Fragmenten, die auf Pherekydes von Syros zurückgeführt werden, herrscht die mythisch-personalistische Denkweise noch vor.[1])

An Stelle der Hesiodeischen Trinität: Chaos, Gäa, Eros, treten hier als Urwesen Chronos, Zās und Chtoniē auf. Vielleicht sind es babylonische Einflüsse, welche Pherekydes, in dessen Heimat die Astronomie der Babylonier gepflegt wurde, veranlasst haben, den unendlichen Raum durch die grenzenlose Zeit zu ersetzen und als das allem Wirklichen Vorangehende und es Bedingende aufzufassen. Auch Zās = Zeus erscheint hier als ein der Weltbildung selbst vorhergehendes, ewiges Prinzip. Denn um in die eigentliche Weltbildung einzutreten, muss sich Zeus in den Lebens- und Liebesgott Eros erst verwandeln. Ebenso ist die Verbindung der Chtoniē mit der Gē, die ihr „als Ehrenteil verliehen wird," wohl so aufzufassen, dass nach unserer Theogonie die Bildung der Erde auf ein vor und hinter ihr liegendes Urprinzip zurückgeführt wird, unter dem sich Pherekydes die noch ungeformte Materie gedacht haben mag.

Aus dem Samen des Chronos sollen die Elemente: Feuer, Luft und Wasser, Erde und Aether hervorgehen; diese wieder erzeugen „mannigfache Göttergeschlechter", mit welchen Chronos um die Himmelsherrschaft zu kämpfen hat. So werden hier Götterpersonen und unpersönliche Elemente in seltsamer Weise verbunden, um den Vorgang der Weltbildung zur Darstellung zu bringen. Will man von einem Fortschritt des Denkens bei Pherekydes über Hesiod hinaus sprechen, so könnte dabei nur an ein Doppeltes gedacht werden: einmal an die noch weitergehende Auflösung des persönlichen Charakters der Urgottheiten;

[1]) Pherekydes gilt als Zeitgenosse des Anaximander und Lehrer, des Pythagoras. Letzteres freilich ist ganz unsicher. cf. O. Kern, De Orphei Epimen. Pherecydis theog. quaest. crit. 1894. H. Diels Archiv f. Gesch. d. Philos. I. u. II.

sodann aber an die ziemlich deutlich klingende Aeusserung über die Ewigkeit der weltbildenden Mächte. Doch hat man wohl alle Ursache, derartigen fragmentarischen und dunklen Ausführungen nicht zu viel auszupressen.[1])

Weiter ausgeführt erscheint der theogonische Ideenkreis in den orphischen Dichtungen, deren Hauptgedanken von der Homerischen bis in die neuplatonische Zeit hineinreichen mögen. Jedenfalls können wir von dem vierten Stück der orphischen Rhapsodien nach den neuesten Funden mit Bestimmtheit behaupten, dass es schon im 6. Jahrhundert gelesen worden ist. Die in ihm verarbeiteten Gedanken reichen gewiss in viel ältere Zeit zurück.[2])

Auch in diesem Fragment steht am Anfang des Weltprozesses Chronos, die unendliche, ewige Zeit. Neben ihr finden wir zwei durchaus unpersönliche Faktoren: die mit dunkelm Nebel erfüllte, ungeheure Kluft oder Leere, das Chaos, und die Luft oder den Aether. Aus beiden bildet der allgewaltige Chronos ein silbernes Ei, aus welchem der erstgeborene der Götter entspringt, Phanes, der Leuchtende, auch Eros genannt und Mētis, die Einsicht.[3])

Wenn die Idee des Chronos auf phönikische Einflüsse zurückweist, so ist die Vorstellung des Phanes als eines mann-weiblichen Wesens, welches die Keime aller Dinge in sich trägt, wohl babylonischen oder ägyptischen Gedankenkreisen entsprungen.[4])

[1]) Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη. cf. Diels a. a. O. Ueber eine angebliche Theogonie des Epimenides, des Zeitgenossen des Solon vgl. Diels, Sitzungsber. d. Berl. Ak. d. Wiss. 1889. S. 387 ff.

[2]) Vergl. Diels, Archiv. II. Gruppe a. a. O. S. 515 ff. Lobeck, Aglaoph. I S. 405 ff.

[3]) Der Mythus vom Weltei findet sich in verschiedenen orientalischen Theogonien; auch bei den Indern wird Brahma aus einem goldnen Ei geboren. Gruppe a. a. O. S 658.

[4]) Vergl. Gruppe a a. O. S. 515 658. — Mit dieser mythischen Auffassung von Zeit und Raum vergleiche man die den Pythagoreern zugeschriebene Meinung, dass beide (τὸ κένον) erst entstehen infolge der Zusammenziehung der alles erfüllenden Urmaterie zu einzelnen Weltkörpern und deren Bewegung. Kap. 3.

Phanes erzeugt nach unserer Theogonie aus sich zunächst die Nacht, sodann mit dieser Uranos und Gäa, die bekannten Urahnen des in die Geschichte überführenden Götterpares Kronos und Rhea.

Letzterer Sohn Zeus verschlingt den Phanes und reisst damit alles göttliche Wesen und Vermögen an sich. Er „der Erde Grund und des Himmels, dem Alles entstammt ist, das Haupt und die Mitte zugleich", wird nun der Urheber des dritten und jüngsten Göttergeschlechts und zugleich der Schöpfer der bekannten, sichtbaren Welt, in welcher der Dichter und seine Zeitgenossen leben.

Unmerklich bildet sich schon hier die Theogonie in eine Kosmogonie um. Die jüngeren Götter zerfliessen zu Elementen, und die uralten Gottheiten lösen sich in Urstoffe und Urkräfte auf, für welche die personalistischen Bezeichnungen nicht mehr recht passen wollen.

In den jüngeren orphischen Theogonien tritt die Tendenz auf eine unpersönliche Weltanschauung noch deutlicher hervor. Die Götterpersonen sind nicht mehr das Erste und Ursprüngliche, sie tauchen im Weltprozess auf wie die menschlichen Persönlichkeiten. Und beide überragen die uralten Naturgottheiten eben darum, weil sie die engen Grenzen des Persönlichen durchbrochen haben und zu allgemeinen, alles hervorbringenden und beherrschenden Weltmächten ausgewachsen sind.

Je weiter die mythische Spekulation in die Uranfänge alles Seins zurückstrebt, desto unpersönlicher wird sie. Am Anfang stehen Nacht und Chaos und die Zeit, Okeanos und der Lichtäther. Und je näher sie der geschichtlichen Zeit, in welcher sie selbst entstanden ist, rückt, desto persönlicher wird sie. Und je mehr sie die kosmischen Beziehungen der persönlichen Gottheiten erwägt und den lokalen und nationalen überordnet, desto unwiderstehlicher wird sie in eine unpersönliche Auffassung des Weltvorganges hineingetrieben.

So löst sich auch die festumrissene Gestalt des regierenden höchsten Gottes, Zeus, wieder auf in ein unsagbares, unendliches Alleines, wie Aeschylus in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts es ausspricht: „Zeus ist die Erde, der Aether, der Himmel; Zeus ist das All und was erhabener ist als das“.[1])

Deutlicher tritt natürlich die spekulative Tendenz, alle Erscheinungen, welche die Welt ausmachen, auf eine letzte Einheit zurückzuführen in den theogonischen Bruchstücken zu Tage, welche bereits unter dem Einfluss der zweckbewussten philosophischen Alleinheitslehre stehen.[2])

Aber auch in spekulativen Mythen, welche ihrer ganzen Form nach ein höheres Alter beanspruchen, tritt uns der naive Monismus entgegen, vor dessen Pforten schon die volkstümliche und offizielle Staatsmythologie angelangt, aber stehen geblieben war.

Die Mythen von der Zerreissung des Dionysos-Zagreus durch die Titanen und seiner Rückkehr in den Zeus, von der Verschlingung der Welt durch Zeus sind unfraglich älter als ihre Deutung im Sinne der Alleinheitslehre durch die Neuplatoniker. Auch die tiefsinnige Verbindung des Lebensgottes Dionysos mit dem Todesgott Hades entspricht jener Idee, dass Leben und Tod, Werden und Vergehen nur wechselnde Erscheinungsformen an demselben ewigen, unwandelbaren Etwas sind, welches das beharrende Wesen der Welt oder die Gottheit ist.[3])

---

[1]) Vergl. Usener, S. 338.

[2]) Nach Laertius Diogenes soll in einer Kosmogonie, welche auf den mythischen Sänger Linos zurückgeführt wurde, die ursprüngliche Einheit aller Dinge gelehrt sein, welche durch den Streit getrennt werden, um in bestimmten Perioden ihre Wiedervereinigung zu feiern. Ebenso wird dem alten mythischen Sänger Musäus zugetraut, dass er bereits die Lehre verkündet habe: aus Einem ist Alles hervorgegangen und zu Einem wird Alles zurückkehren. cf. Mullach, Fragm. phil. Graec. I, p. 156. 158.

[3]) Vgl. z. d. Ganzen Gruppe a. a. O. S. 632. Zeller a. a. O. S. 791. Lobeck, Aglaoph. I, 465 ff. — Ueber die weite Ver-

Die Neuplatoniker haben freilich die unter dem Namen des Orpheus gehende, reiche theogonische Litteratur, deren Grundgedanken durch die uns bekannte griechische Geistesentwicklung vom Anfang bis zum Ende hindurchgehen, als Allegorien ihrer pantheistischen Metaphysik behandelt. Ihnen sind Okeanos und Uranos nur Bilder und Namen für die zeugende Urkraft; Prometheus ist ihnen nur eine allegorische Darstellung des unersättlichen menschlichen Strebens u. s. f. Und ebenso haben vor ihnen die Stoiker die personalistisch-mythische Anschauung der Volksreligion durch allegorische Auslegung ihrer naturalistischen Metaphysik angepasst.[1])

Aber wenn die alten Sänger und Theologen auch weit entfernt waren, nach Massgabe solcher Ideen ihre mythische Weltanschauung zu bilden, sie haben sie doch halb unbewusst und vorahnend empfunden.

Und wir dürfen mehr behaupten. Vor dem Auftreten der Philosophie und unabhängig von ihren ersten Vertretern ist die theogonische Dichtung in Spekulation umgeschlagen und hat zunächst in mythischer Form, im 6. Jahrhundert und wohl früher schon die tiefsinnigen Gedanken ausgeführt: dass alles Dasein ursprünglich eine einzige ungeteilte, unendliche Einheit bildet (Gott), dass in dieser ursprünglichen Einheit eine Kraft der Sonderung aufgetreten ist, welche ihre Umbildung in die erscheinende Vielheit der Dinge (Welt) verursacht hat; endlich, dass alles gesonderte Dasein, seines einheitlichen (göttlichen) Ursprungs eingedenk, zu jenem Ursein zurückstrebt. Aus der Einheit in die Sonderung, aus der Sonderung zur Einheit, das ist der Weltgang, wie er in dem Mythus zur Darstellung

breitung des Mythus von der Zerreissung bez. Zerstückelung des Lebensgottes vgl. Gruppe a. a. O. S. 659. 663 ff.

[1]) Die Allegorie ist die legitime Methode, die mythisch-personalistische in die metaphysisch-realistische Anschauungsweise umzubilden. Sie scheint schon von Empedokles angewandt worden zu sein. cf. Ritter et Preller p. 129. Diels, Dox. 89. 90. — Zu dem Ganzen: Alfred Biese, d. Philos. des Metaphorischen. 193. bes. S. 34 ff., S. 104 ff.

kommt, der die Gottheit Kinder erzeugen lässt, um sie wieder zu verschlingen. Aus dem Leben in den Tod und aus dem Tod zu neuem Leben, das ist der sich immer wiederholende Prozess der Weltwerdung der Gottheit und der Rückkehr der Welt in die Gottheit.

In unzählige Stücke zerrissen wird der Lebensgott Dionysos zum Hades, aber sein Herz kehrt unversehrt in Zeus zurück: so ist das Welträtsel bereits hier in die Form gebracht, in welcher die dunkele Spekulation der alten Völker es sich gestellt hat, um es mit einem anderen Rätsel zu lösen. Aber während die Babylonier und Phöniker, die Inder und Aegypter im „spekulativen Mythus" stecken geblieben sind, haben die Griechen es versucht, das Rätsel der Welt im aufgehenden Tageslicht der Wissenschaft neu zu fassen und zu beantworten.

Der spekulative Mythus hat ihnen den Weg gebahnt, auf dem ihre führenden Geister aus der personalistischen Mythologie des Volksglaubens in die Regionen der Wissenschaft vorgedrungen sind, der Wissenschaft, welche die Welt nicht mehr nach dem Bild des Menschen, sondern in ihrem eigenen Wesen erforscht und den Menschen nicht mehr als Mittel- und Zielpunkt, sondern als eine, als die höchste Erscheinungsform im Weltprozess betrachtet.

Damit sind die Stufen zum Tempel der Philosophie erreicht. Und Philosophie bedeutet für die Griechen dasselbe, was wir heute Wissenschaft nennen. Wir aber verfolgen die Entwicklung der Philosophie hier sofern sie ein Gesamtbild von der Welt zu entwerfen unternimmt, oder sofern sie die Krönung und den Abschluss ihrer Einzelforschung in der Metaphysik gesucht hat.

Kapitel III.

Mythische und metaphysische Welterklärung in der vorplatonischen Philosophie. Die Jonier. Heraklit. Die Pythagoreer. Demokrit. Empedokles. Anaxagoras.

Wer das Trümmerfeld der vorplatonischen Philosophie durchstreift, wird auch hier allenthalben auf die Bruchstücke von Denkmälern stossen, welche sich nur als Uebergangsformen aus der mythischen in die metaphysische Weltanschauung verstehen lassen. Die mythisch-personalistische und die metaphysisch-realistische Erklärung der Welt durchkreuzen und vermischen sich, oder sie laufen nebeneinander her; doch überwiegt bereits die Tendenz, die Erscheinungen der umgebenden Natur nicht mehr nach dem Bilde des Menschen vorzustellen, sondern sie in ihrem eigenen Wesen zu erforschen.

Aber die erwachende Wissenschaft überfliegt die Einzelerscheinungen und versucht das Ganze der Natur zu umspannen. Sie unterliegt dem Druck des metaphysischen Bedürfnisses nach einer Alles umfassenden Welterklärung, welches sich um so zwangloser geltend machen konnte, je weiter man noch von der Einsicht entfernt war, dass eine Deutung des Weltganzen die Erforschung seiner einzelnen Teile zur Voraussetzung hat. Dieses Bedürfnis betätigt sich aber in der vorplatonischen Philosophie in der Weise, dass man gewisse Einzelbeobachtungen verallgemeinert und die Erscheinungen, welche den Bestand der erfahrbaren Welt ausmachen, auf eine letzte, einheitliche Ursache zurückführt.

Die Natur erscheint diesen ältesten „Philosophen“ nicht mehr als ein ins Unermessliche ausgedehnter Mensch, die Naturdinge nicht mehr als beseelte Wesen oder als persönliche Geister, die Naturereignisse nicht mehr als menschliche oder menschenähnliche Taten und Lebensweisen.

Der Mensch tritt zurück hinter der grossen Natur, als deren Teil er erscheint. Die Naturvorgänge, die man beobachtet, werden massgebend auch für die Beurteilung des Menschenlebens. Wo die mythische Betrachtungsweise vordem das Treiben fremder Psychen und Dämonen erkennen wollte, sieht die erwachende psychologische Erklärung das Spiel der Leidenschaften, Empfindungen und Vorstellungen im menschlichen Seelenleben. Ja, die ersten kühnen Versuche treten auf, auch die menschliche Persönlichkeit und die geistigen Vorgänge als Erzeugnisse physischer Faktoren und mechanischer Vorgänge zu begreifen.

Die personalistische Welterklärung weicht der realistischen, die anthropocentrische der kosmocentrischen. Damit wird der entscheidende Schritt aus der Mythologie in die Metaphysik getan.

Was aber über die mythisch-personalistische Denkweise hinausführt, das ist die nüchterne Beobachtung der Vorgänge in Natur und Menschenleben und die fortschreitende Beherrschung der Naturgegenstände wie der menschlichen Sonderbestrebungen durch die Organisation des gemeinschaftlichen sozialen und politischen Lebens.[1]) Bestimmte einzelne Beobachtungen und Erfahrungen, die man am Menschen oder an der äusseren Natur macht, werden verallgemeinert und zu einem Gesamtbild von der Welt erweitert. Aber die Einzelbeobachtung oder die Erfahrung ist den vorplatonischen Philosophen nur das Sprungbrett, über welches hinweg sie sich zu einer Weltansicht im Ganzen erheben. Durch die Erhebung von Tatsachen und die Sammlung von Erfahrungen sind sie die Anfänger

[1]) Ob man dabei vom Menschen oder von der Natur ausging, ist nicht das Entscheidende, sondern die Stellung, welche man der menschlichen Person im Weltprozess einräumt. Auch die kosmocentrische Weltanschauung kann ihren Ausgangspunkt in der Anthropologie nehmen, ohne damit die Persönlichkeit als Anfang, Mitte und Ziel des ganzen Weltprozesses aufzufassen, wie es das Charakteristische des Anthropocentrismus ist.

der positiven oder exakten Wissenschaften geworden; aber in ihrer durchschlagenden Absicht, jene zu einer allgemeinen Weltanschauung auszubauen, zeigen sie sich als ächte Metaphysiker.[1])

Indessen greifen beide Betrachtungsweisen, die mythische und metaphysische, im ganzen Verlauf der griechischen Philosophie noch ineinander — wie sie ja bis in die Gegenwart neben einander hergehen. Die Erkenntnis ihrer Verschiedenheit und die zweckbewusste Trennung fehlt. Derselbe Denker vermag denselben Vorgang zugleich in personalistischer und in realistischer Weise zu deuten; und keineswegs darf dabei überall an eine absichtliche Anlehnung an die im Volk fortlebende und vom Staat sanktionierte mythische Weltanschauung gedacht werden. Die Philosophie kann ihren mythischen Ursprung nirgends verleugnen; und das Bedürfnis, die Welt nach dem Bild des Menschen und dem Menschen zu lieb zu deuten, wird durch die „interesselose" Wahrheitsforschung nicht ausgerottet.

Thales.

Wenn um 600 vor Christus der Milesier Thales das Wasser als die Ur-Sache bezeichnet hat, aus der die ganze Naturwelt sich entwickelt haben soll, so liegt es nahe genug, diesen ältesten metaphysischen Versuch in Verbindung mit der viel älteren mythischen Lehre zu bringen, welche in dem personifizierten Meerwasser, Okeanos, das Ursprüngliche und Uranfängliche (und darum das Göttliche) sehen wollte.[2])

[1]) Das Wort Metaphysik hat bekanntlich eine ganz äusserliche und zufällige Entstehung und Bedeutung. Die Ausleger des Aristoteles benannten so die „nach der Physik" (μετὰ τὰ φυσικά) stehenden Schriften ihres Meisters. In diesen wurden allerdings die Fragen nach Ursache und Stoff der Welt, nach den allgemeinen Formen und Gesetzen alles Seins behandelt Daher hat der Name Metaphysik seinen Inhalt. Er bezeichnet den Versuch, durch Beantwortung jener letzten Fragen eine allgemeine Weltanschauung zu entwerfen und zu begründen.

[2]) Schon Aristoteles hat den richtigen Weg gezeigt zur Erklärung der ältesten metaphysischen Versuche, indem er auf ihr Hervorgehen aus den Lehren der „alten Dichter und Theologen" verwies. Met. I,

Der Mythologe wie der Metaphysiker nehmen das feuchte Element als das weltbildende und weltdurchflutende Urelement. Aber der Metaphysiker entkleidet es der persönlichen Form, in welcher der Mythologe es nach dem Bilde des Menschen anschaut.

Die Beziehung der Lehre des Thales zu dem Okeanos-Mythus erkennt auch Aristoteles an.[1]) Andererseits hebt er mit Recht hervor, dass jener erste Metaphysiker durch ganz bestimmte Beobachtungen zur Aufstellung seines berühmten Dogmas gekommen sei. Insbesondere soll die Betrachtung der Feuchtigkeit des Samens und der Nahrung, aus welcher das organische Leben sich bildet, ihn in seiner Ansicht bestärkt haben. Aristoteles und Platon berichten aber auch, dass Thales gesagt habe, die ganze Welt sei voll Seelen, und dass er die Anziehungskraft des Magneten auf eine ihm innewohnende „Seele" zurückgeführt habe. Damit wäre die mythisch-animistische Gebundenheit seines Denkens hinreichend erwiesen.[2])

Die Frage, wie die Welt mitsamt ihren Bewohnern entstanden sei, konnte einmal aufgeworfen, nicht mehr fallen gelassen werden. Die Antwort auf sie schien für die Metaphysiker, wie für die Mythologen die Lösung des ganzen Welträtsels einzuschliessen.

Anaximander,

der Nachfolger des Thales, hat das Rätsel durch ein anderes zu lösen versucht, indem er den Urstoff als „das Grenzenlose oder Unendliche" (ἄπειρον) bezeichnete. Was er sich dabei gedacht hat, ist schwer zu sagen. Aber wenn die nächstliegende Methode der Auslegung dieser metaphysischen Fragmente mit Hilfe der Mythologie, aus der

---

3. XII, 8. de coelo II, 1. Vgl. O. Willmann, Gesch. d. Idealismus. 1894. I, S. 19 ff. — Der Satz: ἐξ ὕδατος πάντα εἶναι καὶ εἰς ὕδωρ ἀναλύεσθαι ist wohl eine weitergreifende, immerhin sinngemässe Ausführung des Dogmas.

[1]) Met. I, 3 (cf. Homer Jl. XIV, 201, 246).

[2]) Arist. de an. I, 5. 411 a 7. Plat. de leg. X, 899 B.

sie erwachsen sind, auch hier angewandt werden darf, so liegt es nahe, an die alte mythische Lehre vom Chaos zu erinnern, welche die Neuplatoniker mit vollem Recht, wie mir scheint, zur Erklärung des ἄπειρον verwertet haben.[1])

Der Sonderung der Stoffe, aus welchen die Welt gebildet ist, muss ein ungesonderter — gemischter oder einheitlicher — Urstoff vorangegangen sein, der auch von diesem Denker als das „Göttliche" (θεῖον) bezeichnet worden sein mag, wo sich der Begriff des Göttlichen allenthalben mit dem des Uranfänglichen und Ungewordenen oder Ewigen zu verschmelzen beginnt. Und wenn Simplicius berichtet, dass das Heraustreten der vielen besonderen Stoffe aus dem unendlichen Urstoff dem Anaximander zugleich als ein Unrecht (ἀδικία) erschienen sei, welches durch die Rückkehr der Weltdinge aus unberechtigtem Sonderdasein in das Unendlich-Eine gesühnt werden müsse, so hätten wir in dieser eigentümlichen Verbindung physikalischer und ethischer Vorstellungen einen weiteren Beweis für die Abhängigkeit dieser ersten metaphysischen Versuche von der Mythologie wieder klar vor Augen.[2])

Anaximenes.

Vielleicht ist es dem Anaximenes mehr wie seinen Vorgängern gelungen die mythische Form des Welträtsels abzustreifen, wenn er den Urstoff, aus dem „Welt und Götter" gebildet sind, in der unendlichen, lichten, warmen,

[1]) ἄπειρον = χάος in der rhapsodischen Theologie der Orphiker bei Damaskios, vgl. Gruppe a. a. O. S. 634. Von den Pythagoreern wird dem ἄπειρον die begrenzende Zahl (πέρας) gegenübergestellt. Hier erscheint das Erstere als der Urstoff, der durch das begrenzende Prinzip zu Körpern gestaltet und geformt wird. — Ueber die zahllosen Deutungen des ἄπειρον vgl. Zeller, Griech. Philos. I[5] S. 197 ff.

[2]) Simplic. Phys. 6[r] 24, 13 D. — Die Lehre, dass die Gestirne durch Geister (πνεύματα) bewegt werden, welche Theophrast dem Anaximander zuschreibt, würde sich auch nur aus animistischem Einflusse erklären. Vgl. Zeller a. a. O. S. 223, 3, 245, 2. Die Gestirne sind ihm wie dem Anaximenes „gewordene Götter." Vgl. Krische, Forschungen zur Geschichte der alten Philosophie I S. 557.

Alles durchdringenden und umfassenden Luft gefunden hat. Die Luft ist das Ursprüngliche und Ewige, durch deren Verdichtung und Verdünnung (πύκνωσις καὶ μάνωσις) alle Weltgebilde entstanden sein sollen.

Sicherlich ist dieser Gedanke über die Weltbildung in aller seiner Naivetät höchst bedeutsam; und er bezeichnet eine der mythischen direkt entgegengesetzte Art des Denkens und Erklärens. Indessen wird man sich doch vor einer Vergleichung mit modernen Weltbildungslehren hüten müssen. Denn Anaximenes hat andererseits sein Weltprinzip, die Luft, als ein „beseeltes Wesen" bezeichnet. Die Ansicht wird ihm zugeschrieben, dass wie unsere „Luftseele" uns regiere, so die ganze Welt von „Luft und Geist" zusammengehalten werde.

Es ist der Vorgang der Atmung, welcher von den Alten als der eigentliche Lebensvorgang aufgefasst wird, welcher den Ausgangspunkt der Welterklärung des Anaximenes gebildet zu haben scheint. Wie der Lebensatem (die Seele) im Körper Form und Gestalt gewinnt, sich zum Körper verdichtet, so ist es die Luft oder der Geist, der durch „Verdichtung" die Weltkörper hervorbringt.[1])

Heraklit.

Mit Recht betrachtet man Heraklit als denjenigen, welcher die kosmologische Spekulation der Jonier zu einem

[1]) οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς πνεῦμα καὶ ἀὴρ ὅλον τὸν κόσμον περιέχει. Placit. I, 3. 6. — Zeller a. a. O. S. 243 f. — Aehnlich haben später Heraklit und die Stoiker den Lichtäther als beseelten Urstoff behandelt. Vgl. unten. — Krische, Forschungen I, 163—177. Des Anaximenes Schüler Diogenes von Apollonia scheint den Gedanken von der Luft als dem Urwesen in mythischer Richtung fortgebildet zu haben, im Anschluss an die uralte Vorstellung, dass die Luft alles Leben, auch das psychische, trage und vermittle. Er schilderte das luftige Urwesen als einen ewigen, unveränderlichen Köprer, gross und gewaltig, reich an Wissen, überall hin sich verbreitend, alles ordnend und in allem lebend. Die warme Luft, welche den menschlichen Körper beseelt, beseelt auch den Weltkörper. Zeller a. a. O. S. 260. 277. Krische, a. a. O. S. 167 f.

gewissen Abschluss gebracht hat, an welchen Spätere, so namentlich die Stoiker angeknüpft haben.

Dieser merkwürdige Mann befindet sich nun anscheinend in einem bewussten Gegensatz zu der mythischen Weltauffassung der polytheistischen Volks- und Staatsreligion. Und Niemand wird in Abrede stellen, dass seine in ihren Grundzügen grossartige Weltansicht einen gewaltigen Schritt aus der Mythologie zu einer der Natur der Dinge selbst entsprechenden Auffassung bedeutet.

Die mythisch-antropomorphe Denkweise scheint für ihn ein überwundener Standpunkt. Er versucht nicht an sie anzuknüpfen, oder sich mit ihr auseinander zu setzen Vielmehr mit Verachtung weist er die mythischen Lehren des Homer und Hesiod ab: „Diese Welt hat weder der Götter noch der Menschen einer gemacht, sondern sie war immer und ist und wird sein".[1])

Die Welt, welche in ihren körperlichen und geistigen Erscheinungsformen ihm ein unteilbares Ganze ist, in der Mannigfaltigkeit ihrer Bewegungen nur einen Prozess darstellt, trägt in sich ihre eigenste Ursache, die sie emaniert, beseelt, durchdringt, in bestimmten Perioden in sich zurücknimmt, um sie wieder aus sich zu entlassen. Diese Ursache, „das ewig lebende Feuer", wie Heraklit sagt, gehört so notwendig zur Welt, wie die Seele zum Körper; und die Welt gehört so notwendig zu ihm, wie der Körper zur Seele. Die Weltentwicklung ist eben der Lebensprozess des Urwesens; und das Urwesen, für welches er die Namen Feuer und Geist (πῦρ καὶ πνεῦμα) oder auch schlechtweg Vernunft (λόγος) hat, ist selbst nichts anderes, als der feine, feurige Hauch, der sich in der Sinnenwelt verkörpert, wie sich die Feuerseele im Leib verkörpert. Dieses Feuerwesen, welches den einheitlichen Grund und Kern aller Einzelerscheinungen in der Welt bildet, kann man ebenso gut Geist nennen, wie Materie; es ist weder das Eine noch das Andere allein; es ist Beides zugleich.

[1]) Fr. 20. Ritter et Preller p. 29.

In den mannigfaltigen Bildungen, welche den Bestand der Erscheinungswelt ausmachen, zerteilt es sich ohne seine Einheit, verkörpert es sich ohne seine Geistigkeit, vergeistigt es sich ohne seine Körperlichkeit zu verlieren. [1])

Es ist ein und derselbe Prozess (ὁδὸς ἄνω κάτω μίη), in dem das Urfeuer sich zur Erscheinungswelt verkörpert und zerteilt, und durch den es das Körperliche und Zerteilte wieder in die feurige Einheit seines Wesens zurücknimmt. Das ist der Fluss des Geschehens, der nie stille steht, der Kreislauf des Lebens, in dem sich der Urstoff fortwährend in die Welt auseinanderlegt, um die Welt wieder in seine Einheit zurückzunehmen (πάντα ῥεῖ). In dem Urwesen selbst muss als ursprünglichster Lebenstrieb diese Tendenz auf Zerteilung und Zerlegung in die gegensätzlichste Mannigfaltigkeit der Körperwelt liegen (πόλεμος πατὴρ πάντων); nicht minder aber die andere Tendenz, die zerteilte und zerrissene Welt immer wieder in die Einheit seines Wesens (ἁρμονίη) zurückzufassen. Aus dem Feuer geboren, wird die Welt von Feuer verzehrt, um immer aufs Neue geboren und aufgezehrt zu werden. Ueber Sinn und Zweck dieses Vorgangs ist nicht zu streiten: er unterliegt einem ehernen Geschick. Es ist das Lebensgesetz des Urwesens, Welt zu werden und die Welt wieder in sich zurückzunehmen (εἱμαρμένη, δίκη). [2])

Die Ideen, welche Heraklit hier ausführt, um zu einem Verständnis des Weltprozesses zu kommen, sind ihrer Form nach sicher sein Eigentum. Aber das Material, was er verarbeitet, ist älter als diese Form. Oder wer wollte die Verwandtschaft dieses in seiner Art grandiosen Monismus

---

[1]) Vgl. über das Urfeuer und seine Umgestaltung und Wandlung in die Weltdinge die Ausführungen Zellers, welchen ich durchweg beipflichte. S. 643 ff.

[2]) Da Alles vom Physischen bis zum Geistigen, vom Dinglichen bis zum Persönlichen nur Ausfluss und Gestaltung des „ewig lebenden Feuers" (πῦρ ἀείζωον) ist, so sind auch Schicksal und Vernunft nur andere Namen für dasselbe. Ritter et Preller p. 32.

mit den Mythen verkennen, welche in ihrer Weise den Gedanken von der Einheit des Universums und dem Kreislauf des Lebens vorahnend Ausdruck gegeben haben?[1])

Aber Heraklit erhebt sich über die krausen Formen, in welchen der Alleinheitsgedanke in der theogonischen Spekulation uns bereits begegnet ist. Die Entwicklungsgeschichte der Welt ist ihm keine Göttergeschichte mehr. Der Ausgangspunkt seines Denkens freilich ist augenscheinlich das menschliche und animalische Leben; und die Erfahrungen und Beobachtungen, die er hier gemacht hat, bedingen seine über den Menschen hinausgreifende kosmocentrische Weltanschauung. Die Gleichsetzung des Seelischen und des Warmen bezw. Feurigen wurzelt überdies in uralten Vorstellungen. Das dampfende Blut und der rauchende Atem waren den Alten nicht nur die Kennzeichen, sondern Sitz und Träger alles Lebens, des geistigen wie des körperlichen. Erfahrung und Beobachtung mochten dem Heraklit diese Anschauungsweise bestätigen und ihn veranlassen, sie zur Erklärung des Weltganzen zu verwerten. Das Blut schien die Quelle des Lebens zu sein; aber nicht das gerinnende und erkaltende Blut, sondern das warme, dampfende Blut. Diese Anschauung bildet Heraklit weiter. Nicht das Blut als solches, sondern die ihm innewohnende Wärme oder das es selbst erst belebende Feuer ist der Träger und die Quelle alles Lebens. Und wenn es sich bei Menschen und Tieren so verhält, sollte es sich nicht überall in der Welt so verhalten? Die Beobachtung der Sonnenwärme und ihrer Wirkungen konnte den Gedanken nur bestätigen, dass das Feuer der Sitz und Quell alles Lebendigen, die belebende Kraft und die Seele, der Kern und die Ursache der ganzen Welt sei.[2])

Wie das körperliche, so ist das seelische Leben seinem Wesen nach nichts anderes als warmer Hauch, wie er in der Atmung hervortritt. Mit dem Atmen hört das Leben

[1]) Vgl. Kap. 2; ferner Gruppe a. a. O. S. 643 ff.

[2]) cf. Fr. 4. 23. Ritter et Preller p. 31. 34.

auf. Also hat das innere Leben, die Psyche, im Atem ihren Quell und Sitz. Die Wärme des Atems scheint wieder bedingt durch die Blutwärme, denn mit dem ausströmenden, erkaltenden Blut hört auch das Atmen auf. So ist das Seelenfeuer kein anderes als das Körperfeuer, wie das Weltfeuer kein anderes ist als das Lebensfeuer, welches in allen Wesen glüht. Und dieses Weltfeuer ist das Bleibende, Göttliche in der Flucht der Erscheinungen, in welchen es in der vergänglichen Welt hervortritt. — Es ist sehr wohl denkbar, dass auch Heraklit gelehrt hat, Alles sei „voll von Seelen und Göttern". (πάντα πλήρη ψυχῶν καὶ δαιμόνων). Aber das Seelische war ihm, wie den Alten überhaupt, von der warmen Lebensluft nicht verschieden, die wir aus- und einatmen: eine feinere Art Stoff, dem Urfeuer näher verwandt als der grobe Stoff in der anorganischen Natur, aber doch bewegter Stoff, wie Alles in der Welt. So konnte Heraklit sein Urfeuer auch unbefangen Geist und Vernunft nennen und es als Gott oder als das Göttliche bezeichnen. Denn erst der asketische Spiritualismus musste auftreten, um Geist und Stoff, Gott und Welt auseinander zu reissen. Im Bewusstsein dieser Unzertrennlichkeit des Seelischen und Körperlichen, des Göttlichen und Weltlichen durfte Heraklit, wie Aristoteles von ihm erzählt, in unbefangener Gläubigkeit den Fremden, welche ihn nicht in seiner Küche besuchen wollten, zurufen: „Tretet ein, auch hier sind Götter!" [1])

Man würde indessen, wie mir scheint, zu weit gehen, wenn man Heraklit, mit Zeller (S. 672 ff.) den aus-

[1]) Fr. 96 Laert. Diog. IX. 7. bei Ritter et Preller p. 36 f. Arist. de an. I, 5. 645a 16. — Während Heraklit in seiner Welt-Erklärung über die mythische Denkweise hinaus strebt, scheint er in seiner Seelenlehre dem Gedankenkreis der Orphiker und Pythagoreer nahe zu stehen. Die Seelen leben fort im Hades, wo sie Strafe oder Lohn erwartet, sie leben fort als Dämonen und Heroen. Die Seelendämonen übernehmen die Obhut über Lebende und Tote. cf. Ritter et Preller p. 37 d. Zeller S. 706—713.

gesprochensten Pantheismus zutrauen wollte. Es ist vielmehr der naive, noch ungebrochene, mehr oder weniger materialistisch gefärbte Monismus, der uns in seiner Weltanschauung entgegentritt. Der psychologische Gegensatz von Körper und Seele und der durch ihn bedingte kosmologische Gegensatz von Materie und Geist ist noch gar nicht in sein Bewusstsein getreten. So naiv wie die Alten alle geistigen Funktionen auf den Körper zurückführen, führt Heraklit alle Erscheinungen, die das Weltleben ausmachen, auf sein Lebensfeuer zurück. Sein Urfeuer brennt nicht nur, es denkt auch. Er kennt nur den einen Gegensatz zwischen dem einheitlichen, ewigen Urfeuer und der vielgestaltigen, vergänglichen Form, die es in der Weltbildung annimmt. Und dieser kosmische Gegensatz ist am Ende auch nur die Verallgemeinerung des Gegensatzes, den der Mensch an sich selbst vorfindet, wenn er sich als bleibende Lebenseinheit in der Mannigfaltigkeit seiner wechselnden Tätigkeiten und Beziehungen vergegenwärtigt, d. h. es ist kein wirklicher, sondern nur ein gedachter Gegensatz. Erst die Nachfolger des Heraklit, die Stoiker, haben den psychologischen und kosmologischen Dualismus, der sich nach ihm in der Philosophie herausgebildet hat, mit Bewusstsein wieder aufgehoben und sind somit die Begründer der Weltanschauung geworden, welche wir heute Pantheismus nennen.[1])

Die Pythagoreer.

In den Kreisen der Pythagoreer hat die Frage nach Wesen und Geschick der Seele, ähnlich wie in den orphischen Sekten, im Vordergrund des Interesses gestanden. Diese Frage hat ihre Gedanken vom Diesseits hinweggezogen. Sie bereits haben in der Askese das praktische Mittel ge-

[1]) Der alte mythische Dualismus vom Körpermensch und Seelenmensch hat mit dem späteren psychologischen Dualismus, der das Seelenwesen als immateriell denkt, nichts gemein; denn der Seelenmensch ist, wie wir sahen, nur die verfeinerte Dublette des Körpers.

funden, um die Seele aus dem Kreislauf der vergänglichen Welt zu erlösen; und sie haben im „geheimnisvollen Schweigen“ (μυστικὴ σιωπή) den Gedanken einer jenseitigen Welt ausgebrütet, in welcher das bessere Ich des Menschen, die Seele, eine Entschädigung und einen Ersatz für die Leiden und Enttäuschungen der Wanderung durch die Körperwelt finden sollte.

Dieselben Pythagoreer, welche somit als Vorläufer und Anfänger des asketischen Supernaturalismus gleich ihren orphischen Wahlverwandten gelten müssen (s. Kap. 4), haben andrerseits einen hervorragenden Anteil an einer Erklärung der wirklichen Welt, welche die mythische Form fortschreitend abstreift und der sachlichen Erkenntnis der Dinge näher rückt. Wieder ist es die positive Wissenschaft, die mathematische und die astronomische, welche ihnen Anlass und Mittel zu einer Deutung der Naturwelt gegeben hat, in welcher freilich die dingliche und die personalistische Betrachtungsweise sich noch durchkreuzen. Sie haben von der Erde den forschenden Blick zum Himmel emporgerichtet und die lichten Gestalten der Sterngötter um ihre Beschaffenheit befragt, ihre Zahl zu zählen und ihre Bewegungen zu messen begonnen. Und von den regelmässigen Bewegungen der Gestirne haben sie die grossen Gedanken der Harmonie des Kosmos und der Gesetzmässigkeit des Weltlebens abgelesen.

Wer sich vergegenwärtigt, welchen Einfluss die kopernikanische Astronomie auf die gesamte moderne Weltanschauung ausgeübt hat, der wird den astronomischen Ansichten der Pythagoreer, welche jene vielfach vorwegnehmen, die höchste Bedeutung beilegen. Sie sind die Begründer der Himmelsphysik, wie die Jonier die Begründer der Erdphysik sind. Aber wie diese, haben auch die Pythagoreer ihre wertvollen einzelnen Erkenntnisse verallgemeinert und erweitert zu einem allgemeinen Weltbild, in dem sich wissenschaftliche und mythische Züge in seltsamer Weise vereinigen.

Ihre Lehre vom Centralfeuer, um welches sich die Erde mitsamt den Himmelskörpern bewegen soll, enthält freilich ebensowenig bereits das heliocentrische System, wie in ihrer Lehre von der Kugelform der Erde deren Achsendrehung ausgesprochen ist. Aber wenn die Pythagoreer die Sonne, den Mond und die Sterne für glühende, glasartige Massen erklärten, wenn sie aus der Beobachtung des runden Erdschattens bei Mondfinsternissen auf die Kugelgestalt der Erde schlossen und aus der Berechnung der Tages-, Mond- und Jahreszeiten die Gesetzmässigkeit der Bewegung der Weltkörper ableiteten, so haben sie damit eine rein natürliche Erklärung unseres Weltsystems angebahnt, welche der mythischen Anschauung, dass die Sonne wie die Erde beseelte Wesen seien oder die Körper von Geistern, die ihren magischen Einfluss allenthalben geltend machen, direkt zuwider läuft.[1])

Wie tief sie andererseits noch im mythischen Denken stecken, beweist ihr Grunddogma, welches in der Zahl Ursache und Form, Stoff und Zweck des gesamten Weltvorganges finden will. Allerdings ist auch dieses Dogma das Ergebnis der Verallgemeinerung ganz bestimmter Beobachtungen, die uns durch glaubhafte Ueberlieferung bezeugt sind.

Von dem Meister der Schule selbst wird erzählt, dass ihn sein Interesse für die Musik zu Versuchen geführt habe, die Abstände der Töne (Terz, Quart, Oktav u. s. f.) zu bestimmen. Er hat durch einen verschiebbaren Steg, den er über eine Saite legte, die Region der hohen, mittleren und tiefen Töne festgestellt, ihre Abstände gemessen und in Zahlen zum Ausdruck gebracht. Die Zahl aber, in

[1]) Eine genaue Schilderung der astronomischen Lehren der Pythagoreer findet man bei Gomperz (Griech. Denker S. 90 – 99), der freilich geneigt ist, die griechischen Philosophen und ihre Lehren in eine allzu moderne Beleuchtung zu rücken. — Man vergleiche auch: Wilh. Bauer, Der ältere Pythagoreismus in den von L. Stein herausgegebenen Berner Stud. zur Philos. und ihrer Geschichte. 1897.

welcher sich ihm die Regelmässigkeit der Tonfolge darstellte, mochte ihm mehr gelten, als blosser Ausdruck des Abstandes und der Harmonie der Töne, nämlich als ihr beherrschendes Gesetz und als ihre Ursache.

Die Erfahrung, dass sich alle Körper messen und zählen lassen, hat die Pythagoreer in der Wertschätzung des Zählens und der Zahl weitergeführt.

Die Zahl bezeichnet nicht nur die Raumgebilde, sie scheint das Prinzip zu sein, das sie teilt, zusammenfasst, ordnet. Und von den Körpern abstrahiert, gewinnt sie eigenes Leben; sie reiht Einheit an Einheit und wächst sich aus zu festgefügten Systemen (Triaden, Dekaden u. s. f.). [1])

Bedenkt man dazu, dass die religiöse Ueberlieferung auf die Pythagoreer eingewirkt hat, welche der Dreizahl, der Zehn u. s. f. eine gewisse Heiligkeit zuschrieb, so kann man sich einigermassen verständlich machen, dass ihnen die Zahlen schliesslich nicht nur als Ausdruck der Regelmässigkeit und Gesetzmässigkeit des Geschehens und der Grössenverhältnisse der Dinge erschienen sind, sondern als die ursächlichen Faktoren, welche Gestalt und Grösse, Bewegung und Leben bedingen und hervorrufen. Wie man geometrische Linien und Flächen ohne Körper denken kann, so auch die Zahlen. Warum sollen dieselben also nicht auch für sich existieren? Die Seele ist die Harmonie des Körpers. Also, folgern die Pythagoreer, muss sie auch ohne den Körper existieren können!

Es wird uns schwer, nachzudenken, wie die Pythagoreer dazu kommen konnten, auch unmessbare Grössen: Gedanken, moralische Eigenschaften u. s. f. in Zahlen auszudrücken und als Verkörperung von Zahlen aufzufassen. Aber bei der Bedeutung, welche die Zahl für die Bestimmung und Ordnung der Körper und ihrer Bewegungen hat, und andrerseits bei dem Fortwirken des mythisch-personalistischen Denkens in den Kreisen der Pythagoreer

[1]) Ritter et Preller p. 58. 63 f. Arist. Met. I, 5

lässt es sich doch einigermassen verstehen, wie sie das, was Ausdruck der Grösse der Dinge und der Gesetzmässigkeit des Geschehens ist, zum Grund und Wesen aller Dinge und alles Geschehens machen mochten. Die Formen der Dinge und die Regelmässigkeit des Verlaufs ihrer Beziehungen liessen sich ja nicht aus dem Wasser des Thales, der Luft des Anaximenes oder auch dem Feuer des Heraklit herleiten. Dafür musste eine andere Ursache gesucht werden. Die Pythagoreer haben sie in der Zahl gefunden, als dem begrenzenden Prinzip (πέρας), welches den grenzenlosen Stoff (ἄπειρον) zu bestimmten Sondergestalten oder Körpern zusammenfasst.

Wie Hegel im Weltprozess die Verkörperung des logischen Denkens, so haben sie in ihm die Verkörperung des Zahlensystems gesehen.

Die Zahl, und zwar die oberste und grundlegende Zahl, die Eins, ist es, welche den unbegrenzten, formlosen Weltstoff auf einzelnen Punkten zusammenzieht, begrenzt, formt, verkörpert. So entstehen aus der formlosen Masse durch die zusammenziehende, begrenzende und damit formgebende Kraft der Zahl bestimmt abgegrenzte Einheiten: Weltkörper, Arten und Individuen und in und an diesen wieder: bestimmte Eigenschaften, Tätigkeiten, Zustände.

Wie die Eins sich selbst unendlich oft wiederholen und somit zu einem Zahlensystem ausweiten lässt, so bildet sie zahllose Einheiten bezw. Körper aus der Stoffmasse, die sich aber gleichfalls zu einem zählbaren Welten- und Körpersystem zusammenschliessen. Jede Eins lässt sich der andern entgegensetzen: so tritt jeder Körper zu anderen Körpern und an jedem Körper jede Eigenschaft zu anderen Eigenschaften in Gegensatz. Und wie andererseits alle Zahlen zu einem harmonischen System (dem Dekadensystem) auswachsen, so bleiben die zahllosen Körper durch das Gesetz des Zählens zu einem harmonischen Ganzen (dem Kosmos) verbunden.

Das mag etwa der Sinn der pythagoreischen Lehren sein von der begrenzenden Zahl und dem unbegrenzten Stoff, von den mit der Vervielfältigung der Einzahl hervortretenden Gegensätzen und von der alle Gegensätze verbindenden Zahlen- und Weltharmonie. Bei dem fragmentarischen Charakter und der Unsicherheit der Ueberlieferung wird sich Genaueres hier kaum aufstellen lassen.[1]) Was für unsere Untersuchung aber das Entscheidendste ist: die Umbildung einer mathematischen Metaphysik, wenn ich so sagen darf, in eine Mythologie weltbildender Zahlenwesen scheint ausser Frage zu stehen. Denn die Zahlen werden in der Tat wie weltbildende Mächte, ja wie handelnde Personen vorgestellt. Und Platon hatte guten Grund, seine Ideenlehre mit der pythagoreischen Zahlenlehre zusammenzustellen. Aber auch die ganze spätere Zahlenmystik durfte sich auf die Pythagoreer berufen, welche zuerst den Zahlen oder gewissen Zahlenverbindungen nicht nur eine symbolische Bedeutung für die Darstellung körperlicher und seelischer Verhältnisse, sondern eine geheimnisvolle magische Wirksamkeit in den Dingen und auf dieselben zugeschrieben haben.

Empedokles.

Wie Pythagoras zeigt auch Empedokles ein doppeltes Gesicht. Unversöhnt, fast ohne Beziehung steht seine auf Beobachtung beruhende natürliche Weltansicht neben der mythischen, die sich um die Frage nach dem Schicksal der Seele bewegt.

---

[1]) Ritter et Preller p. 70. Man vergleiche die fragwürdigen Ergebnisse der scharfsinnigen Untersuchungen Bauers, besonders im Kap. 9, S. 39 ff. — B. traut den Pythagoreern eine Erklärung von Raum und Zeit zu, die ein hohes Interesse in Anspruch nehmen würde, falls sie sich bewahrheiten liesse. Indem nämlich der Weltnebel (das ἄπειρον) an einzelnen Punkten sich zu Weltkörpern zusammenzieht, entsteht Raum zwischen denselben und indem diese Körper sich bewegen, entsteht die Zeit.

Zauberarzt und Visionär, Wundertäter und Prophet, hat er die orphisch-pythagoreische Lehre über Herkunft und Endgeschick der Seele unter das Volk getragen. Wir werden ihm, wie den Pythagoreern, an anderer Stelle wieder begegnen, wo wir die Entwicklung der Mythologie der Seele und des Jenseits darzustellen haben. Hier kommen die Beiträge allein in Betracht, die er zur Erklärung der wirklichen Welt geliefert hat. Aber auch in diesen durchkreuzen sich noch die beiden Erklärungsweisen der Welt, die wir überall zu unterscheiden haben: die metaphysisch-realistische und die mythisch-personalistische. Wenn die Eleaten mit der Leugnung der Bewegung und Veränderung die empirische Welt preisgegeben haben, um ihre Welt des reinen, bewegungslosen Seins sicher zu stellen, so tritt Empedokles als Verteidiger der Realität der vielheitlichen Erscheinungswelt auf, deren Bildung er aus der Verbindung und Trennung unveränderlicher, ewiger Grundstoffe zu erklären versucht.[1])

Auch für ihn ist die Welt, wie für Heraklit, ihrem Wesen nach ewig und unveränderlich; aber sie ist ihm nicht das Ergebnis der Zerlegung und Gestaltung eines einzigen Grundstoffes, sondern er zählt (vielleicht unter dem Einfluss der Atomistik) vier weltbildende, unvergängliche Stoffe auf: Feuer, Luft, Wasser, Erde, welche Spätere die Elemente genannt haben. Der Qualität nach verschieden und unvermischbar, der Quantität nach teilbar, sind diese vier Stoffe „die Wurzeln von Allem".[2])

Aus ihrer Teilung und aus der Verbindung ihrer Teile geht die Welt hervor; bei ihrer Trennung löst sie sich

[1]) Ueber die Eleaten, welche an der positiven Wissenschaft und somit auch an der Fortbildung einer auf diese gegründeten Metaphysik keinen nennenswerten Anteil haben, wird an anderer Stelle (Kap. 4) gehandelt werden.

[2]) Es ist nicht ersichtlich, ob Empedokles die Elemente als ewig oder als Differenzierungen eines hinter ihnen liegenden ewigen Urstoffs betrachtet hat. Für das Erstere spricht, dass er sie als qualitativ verschieden und unmischbar bezeichnet.

wieder auf. Es ist ein einziger Prozess, in dem die empirische Welt sich bildet und wieder auflöst, um sich ins Unendliche fort wieder zu bilden und wieder aufzulösen in ihre Urstoffe. Dieser Weltbildungsvorgang, der sich in langen Perioden fortwährend vollzieht, erklärt sich aber daraus, dass den Elementen von Hause aus bewegende Kräfte innewohnen, verbindende und trennende, welche ihre Teile zusammenfügen und auflösen. Diese ursprünglichen Kräfte hat Empedokles Liebe und Hass (φιλότης καὶ νεῖκος) genannt. Wir Heutige würden sie Anziehungs- und Abstossungskräfte nennen. Aber gerade diese Benennung der Weltkräfte ist bezeichnend für die Denkweise unseres Philosophen. Sie lässt deutlich genug das Fortwirken der anthropomorphen Betrachtungsweise erkennen. Auch in dem Gedanken, dass die harmonische Verbindung aller Stoffe die vollkommenste Weltform bilden würde, die Form des kugelförmigen Sphairos, in der sie dem Philosophen als „seeliger Gott" erscheint, wirkt die mythisch-personalistische Betrachtungsweise fort.

Mythische und metaphysische Gesichtspunkte durchkreuzen sich auch in der genaueren Beschreibung der Bildung der gegenwärtigen Welt. Die Liebe soll die vom Hass getrennten Stoffe in eine Wirbelbewegung hineingezogen haben, aus welcher sich der Aether oder die obere Luft absondert, um das Himmelsgewölbe zu bilden. Unter dem Himmelsgewölbe sammelt sich sodann das Feuer oder das Licht. Dem Erdstoff presst die Wirbelbewegung das Wasser aus, welches die atmosphärische Luft ausdünstet. Die Raschheit der fortgehenden Bewegung bewirkt es — ein sehr beachtenswerter Gedanke des Empedokles —, dass die Erde und die Himmelskörper an ihrem Ort verharren müssen. Die Sonne hat er mit den Pythagoreern für einen Glasspiegel gehalten, in dem das Himmelsfeuer gesammelt und auf die Erde zurückgeworfen wird.

Deutlicher tritt die Tendenz auf eine natürliche Erklärung der Welt in den naiven Anschauungen über die

allmähliche Entwicklung der organischen Wesen hervor. Sie entstehen aus unförmigen Gliedmassen, die einzeln aus der Erde hervorwachsen und sich sodann zu ungeheuerlichen Wesen verbinden. Dabei mögen ihm die abenteuerlichen, tiermenschlichen Gebilde vorgeschwebt haben, in welchen die Mythologie gewissermassen die Erinnerung an die ursprüngliche Tierverwandtschaft des Menschen aufbewahrt hat. Im Verlauf der Entwicklung werden diese unförmigen Gestaltungen durch ebenmässige, harmonische Bildungen ersetzt.

So naiv wie diese Vorausnahme der modernen Evolutionslehre, ist die bekannte erkenntnis-theoretische Ansicht des Empedokles, dass die Wahrnehmungen dadurch entstehen, dass sich von den Dingen Bilderchen ablösen, welche durch Ausflüsse, mit denen die Sinne ihnen entgegenkommen, aufgenommen und in das Bewusstsein übergeführt werden. So gehen z. B. vom Auge sonnenhafte Ausflüsse aus, welche die von aussen kommenden Lichtbilder aufnehmen. Jeder Sinn nimmt die gerade ihm entsprechenden Abbilder der Dinge auf; denn Gleiches kann nur von Gleichem erkannt werden. Der Ursprung dieser Erkenntnislehre aus uralter mythischer Vorstellungsweise scheint mir unzweifelhaft. Denn die εἴδωλα sind augenscheinlich nicht nur dem Namen, sondern auch der Sache nach nichts anderes als die Psychen, die Dubletten der Körper, welche sich von diesen ablösen und in andere Körper eindringen. Wie die Pythagoreer in den Sonnenstäubchen Seelen erkannten, so hat Empedokles unter den Bilderchen, die sich von den Dingen ablösen, kaum etwas anderes verstehen können, als die Psychen, die Doppelgänger der Menschen und der Dinge, welchen der Volksglaube die wunderbare Fähigkeit zuschrieb, sich von diesen abzulösen und in andere Wesen, als mit welchen sie von Hause aus verbunden sind, einzudringen. (Vgl. Kap. 1). Wie anders sollte sich auch das naiv-konkrete Denken der Alten das Festhalten der Bilder der Dinge und Personen

in der Erinnerung verständlich machen? Im Hintergrund aber steht der Gedanke, dass jedes Ding und Wesen doppelt oder mehrfach existiert. (πάντα πλήρη ψυχῶν.) Nur so scheinen die Wesen, ihre Bilder und in diesen sich selbst an andere abgeben und zugleich ihre Selbständigkeit behaupten zu können.

Wir werden Empedokles in der Geschichte des Seelen- und Jenseits-Glaubens wieder begegnen. Dort erscheint er als strenger Dualist, der dem natürlichen Menschen einen übernatürlichen (die Seele), der sinnenfälligen eine übersinnliche Welt entgegensetzt. Um so wichtiger ist es, sich zu überzeugen, dass er als Erforscher der empirischen Welt keinen anderen Dualismus kennt als den naiven Dualismus oder Pluralismus des alten mythischen Psychenglaubens.

Ebensowenig kennt er den Dualismus von Körper und Geist in seiner Anthropologie. Der Mensch, der in der Welt und mit der Welt lebende Mensch, ist aus denselben Stoffen gebildet, wie alle anderen Gebilde, welche den Bestand der Natur ausmachen. Wie seine Gliedmassen und seine körperlichen Organe aus der Erde herausgewachsen sind, so stellt er eine eigenartige, vielleicht die glücklichste Verbindung der Urstoffe dar. In seinem Blut hat sich die gleichmässigste Mischung der Elemente vollzogen. Deshalb ist dieses Blut auch der Sitz des geistigen Lebens. „Das Herzblut ist Gedanke", sagt Empedokles, wie Heraklit gesagt hatte: das Feuer ist Vernunft. Wie dieser ist Empedokles in dem noch unentwickelten, naiven, materialistischen Monismus stehen geblieben. [1])

Demokrit,

der Begründer des mechanischen Materialismus.

In der Einleitung zu seiner Geschichte des Materialismus stellt Lange die Behauptung auf, dass der Materialismus

[1]) Ritter et Preller p. 124 ff. Man vergleiche die Darstellung der Lehren des Empedokles bei Gomperz, a. a. O. S. 183—199 und Zeller. a. a. O. bes. S. 795 ff.

dem Denken der Völker in der vorgeschichtlichen Zeit fremd sei, dass er erst mit der Philosophie auftrete. Nun setzt wohl der wissenschaftliche Materialismus eine bereits höher entwickelte Stufe des Denkens voraus. Denn ohne die Einsicht in den anthropomorphen Charakter der alten Weltanschauung ist er ebenso wenig denkbar, wie vor der dualistischen Scheidung des Materiellen und Geistigen.

Aber gerade das verhältnismässig späte Auftreten des Dualismus spricht dafür, dass die alte mythische Weltanschauung eine durch und durch materialistische war. Der Anthropomorphismus ist ihre Form, ihr Inhalt ist ein naiver Materialismus.

Bei Homer werden die sog. geistigen Tätigkeiten an körperliche Organe geknüpft. Die Seele selbst wohnt im dampfenden Blut, im warmen Atem. Die Schattenseelen der Unterwelt können nicht denken, haben kein Gedächtnis, kein Gefühl, keinen Willen, weil ihnen der Körper fehlt, von dem alles Leben, auch das geistige ausgeht. Und wo man anfängt, das Geistige vom Körperlichen zu unterscheiden, da wird es doch immer als ein höchst feines Materielles gedacht. Die Weltvernunft des Heraklit ist zugleich Feueräther, das Denken oder das Bewusstsein, wie es Empedokles versteht, hat seinen Sitz im Herzblut, und selbst der „Vernunft“ des Anaxagoras haftet noch ein Erdenrest des Stofflichen an.

So schwer ist es den Alten geworden, den Geist ohne Körper zu denken, dass man die Frage aufwerfen darf, ob überhaupt der Dualismus von Körper und Geist bez. Seele sich entwickelt haben würde, wenn nicht der uralte Glaube seinen Einfluss geltend gemacht hätte, dass der Mensch ein Doppelwesen sei oder dass der natürliche Mensch noch einen zweiten, feineren, übernatürlichen Menschen, „die Seele“, in sich berge. Jedenfalls werden die geistigen Tätigkeiten, durch welche der Mensch in Wechselwirkung mit der empirischen Welt tritt, von allen griechischen Denkern auf den Körper bez. auf den ganzen unteilbaren Menschen

zurückgeführt, auch von denen, welche wie die Pythagoreer, Empedokles und Platon den Volksglauben teilen, dass in dem körperlichen Menschen ein Uebermensch stecke, der indessen nur vorübergehend mit jenem verbunden sein soll. Dieser Uebermensch, das Seelenwesen des späteren Spiritualismus, hat überhaupt keinen Anteil an dem Leben, welches der Mensch in der Welt führt. Wie es einer anderen Welt angehört, steht es auch nur zu dieser in Beziehung. Sein Verkehr mit der Ueberwelt erfolgt nicht durch das natürliche Denken, sondern durch das visionäre. Sein Handeln ist nicht die Moral, sondern die Askese. Seine Eingriffe in die natürliche Welt werden als etwas Zauberhaftes, d. h. Unnatürliches oder Uebernatürliches empfunden. (s. Kap. 4).

Diesen mythischen Dualismus, der im Volksglauben umging, haben die ersten Begründer der materialistischen Weltanschauung unfraglich gekannt. Der aus ihm erwachsene anthropologische und kosmologische Dualismus, der die Seele als „reinen Geist" und das Jenseits als „Geisterwelt" auffasst, ist noch nicht in ihr Bewusstsein getreten. Sie bilden den naiven Materialismus, der den Inhalt auch der ältesten mythischen Weltanschauung ausmacht, fort, aber sie streifen die animistisch-personalistische Form ab.

Und an diesen mythischen Dualismus muss man erinnern, wenn man die Leistung Demokrits darstellen und würdigen will. Seine überraschend kühne und für die damalige Zeit geradezu staunenswerte Hypothese steht allerdings im schroffsten Gegensatz zu der gesamten mythisch-personalistischen Weltanschauung der alten Zeit; so auch zu der mythischen Psychologie, welche zuerst zahllose, sodann mehrere Seelen, schliesslich ein einziges in dem Menschen hausendes Seelenwesen angenommen hat.

Selbst die Philosophen, welche wie die Jonier und Heraklit nur mit dem Stofflichen rechnen und aus ihm

das Geistige ableiten, sind aus dem Bannkreis der personalistischen Weltanschauung nicht herausgetreten. Auch ihnen bleibt die Welt „voll von Seelen und Göttern". Und die Pythagoreer, welche den Gedanken der Gesetzmässigkeit des Weltgeschehens ausgedacht haben, fallen in die mythische Betrachtungsweise zurück, indem sie das, was Ausdruck dieser Gesetzmässigkeit ist, die Zahlen, wieder in persönliche, persönlich den Weltprozess beherrschende „Seelen und Götter" umsetzen.

Anders der Weltvorgang, wie Leukipp und Demokrit ihn auffassen und beschreiben. Sie führen uns vor den Wirbel der Atome, aus dem sich Welten gestalten, und auf den Welten durch mannigfaltige, günstige Atomverbindungen die Stufen und Arten des Daseins vom Stein und der Pflanze bis hinauf zu dem Menschen und den Göttern, in welchen die feinsten Atome in glücklichster Verbindung zu Persönlichkeiten zusammengewachsen sind. Dort in der mythischen Weltanschauung ist das Persönliche Anfang, Mitte und Ziel des Weltprozesses. Hier erscheint die Persönlichkeit als das höchste und glücklichste Erzeugnis desselben. Dort steht das Vollkommenste was der Mensch zu denken vermag, die Persönlichkeit, am Anfang des Weltvorganges, der sich in ebenso viele persönliche Akte zerlegt, als er persönlich gedachte Wesen umschliesst. Hier wächst das Persönliche hervor aus dem Spiel der bewegten Atome, um dieses Spiel eine begrenzte Zeit mitzuspielen, und dann wieder zurückzusinken in den Atom-Wirbel, aus dem auch das persönliche Leben hervorgetaucht ist und immer wieder in mannigfaltiger Gestalt und Form hervortauchen wird.

Wenn man erwägt, wie nahe uns heute noch die personalistisch-anthropomorphe Weltbetrachtung liegt, so wird man dem kühnen Denker Bewunderung und Anerkennung nicht versagen, der zum Erstenmal den umgekehrten Weg einschlug, und die Welt nicht als das launenhafte Spiel persönlicher Wesenheiten, sondern als das Produkt gesetz-

mässiger Bewegung zahlloser, den unendlichen Raum erfüllender Massenteilchen auffasste.

Das aber ist die geistige Tat des Demokrit von Abdera, des Zeitgenossen des Anaxagoras, welcher die Weltbildung als Werk einer höchsten Vernunft zu begreifen versucht hat. Allerdings ist diese geistige Tat durch die Arbeit von Vorgängern und Zeitgenossen Demokrits vorbereitet.

Der Gedanke namentlich, dass die Urstoffe, aus welchen unsere Welt sich bildet, ebenso ewig sind, wie die bewegenden Kräfte, die sie verbinden und trennen, beleben und gestalten, reicht bis in die kosmogonische Mythologie hinein und ist zu voller Deutlichkeit schon von Heraklit und Empedokles entwickelt worden. Von einer Schöpfung der Welt durch eine ausserweltliche Causalität ist bei den Griechen überhaupt nirgends die Rede. Sie wissen wohl von Weltentstehung und Weltuntergang; das sind aber nur zwei Seiten eines und desselben Prozesses, in dem die Urstoffe sich zu den zahllosen Gattungen, Arten und Einzelwesen verbinden, um sich wieder aufzulösen in die Elemente, denen allein ewige Dauer zusteht. Leben und Tod sind eines, hatte schon die spekulative Mythologie gelehrt. Leben und Tod sind verschiedene Zustände der Urstoffe oder Atome, lehrt nun deutlicher die Naturphilosophie. Verbinden sich die Atome, so entstehen die verschiedenen Gattungen, Arten und Einzelwesen. Lösen sich diese wieder auf, so bleiben doch die Urstoffe, um die Welt neu aus sich hervorgehen zu lassen. Die Bildung der Einzelerscheinungen nennen wir Leben, ihre Auflösung Tod. Im Grunde gibt es Tod nur für die Einzelwesen. Die Urstoffe sind stets lebendig, denn der Prozess der Weltbildung hört nie auf.

Dieser Prozess ist aber zum Erstenmal von Demokrit als ein rein mechanischer Vorgang mit Ausscheidung aller teleologisch-personalistischen Gesichtspunkte aufgefasst worden. Er ist der Erste, der die personalistisch-mythische

Weltdeutung durch eine realistisch-metaphysische mit Absicht und Bewusstsein ersetzt hat. Er ist der eigentliche Begründer der mechanisch-materialistischen Weltanschauung.

Auch Demokrit geht von der Voraussetzung aus, dass die Elemente, aus denen die Welt gebildet ist, von Ewigkeit her da sind. Aber das ewige unveränderliche Sein, welches der veränderlichen Erscheinungswelt zu Grunde liegt, ist ihm weder Wasser noch Luft, weder Feuer noch Erde; dieses Sein ist ihm weder eine chaotische Masse, wie dem Anaximander, noch eine starre, inhaltlose Einheit, wie den Eleaten. Es ist auch kein System von Zahlen und geometrischen Figuren, dem das Stoffliche erst anwächst, wie die Pythagoreer phantasiert hatten, sondern eine unendliche, unzählbare Menge kleinster Stoffteilchen, welche sich nicht der Qualität nach, sondern nur der Form nach unterscheiden und auf deren Verbindung und Trennung die Bildung und Auflösung ganzer Welten, wie der kleinsten Körper, die unsere Erdenwelt aufweist, beruht. Aus der Gleichheit des Stoffes der Atome erklärt sich die Einheit der Welt, aus der unendlichen Verschiedenheit ihrer Grösse, Gestalt, Lagerung und Verbindung erklärt sich ihre Mannigfaltigkeit.

Diese kleinsten Stoffteilchen werden nun ebensowenig von Geistern bewegt, wie die Welten, welche aus ihrer Verbindung hervorgehen. Die Atome sind immer in Bewegung, sie fallen im unendlichen Raum; sie prallen aufeinander; die grösseren, die schneller fallen, stürzen auf die kleineren. Die Wirbel, welche so entstehen, führen zu den Lagerungen und Verbindungen der Atome, aus welchen die grössten Welten und die kleinsten Körper auf jeder Welt sich bilden. Die Bewegung, welche zur Weltbildung und Weltauflösung führt, ist so ewig wie die Atome, die eben nur als in Bewegung befindlich gedacht werden können.

An die Stelle der unzähligen Seelchen, welche in der mythischen Weltanschauung, die unzähligen Körperchen bewegen, an die Stelle des Feuergeistes des Heraklit,

welcher das Materielle aus sich entlässt, oder der Weltvernunft des Anaxagoras, welche das Materielle neben sich vorfindet, um es zu beseelen und zu gestalten, tritt, als „erster Beweger" die Bewegung selbst, ein rein mechanischer Vorgang, der von den Atomen so wenig zu trennen ist, wie diese von ihm.

Ewig wie der leere Raum sind die Atome, und ewig wie die Atome ist die Bewegung. Wie die Sonnenstäubchen durchfluten sie den unendlichen Raum; sie fallen auf einander; sie geraten in Wirbelbewegung; sie ballen sich zusammen; und wo geeignete, wir können sagen, anpassungsfähige Atome zusammentreffen, da bilden sich dauerhafte Welten und Körper. [1])

Einen stärkeren Gegensatz gegen die animistisch-anthropomorphe Weltanschauung kann man sich nicht denken. Aber wenn die Weltbildung nun nicht durch Seelen bez. Geister erfolgt, die den Stoff nach ihren Zwecken formen und bewegen, wie erklärt es sich, dass aus dem Wirbel der Atome organisches Leben, geistiges Leben, menschliche und übermenschliche Persönlichkeiten (die Götter leugnet Demokrit nicht) hervorgehen?

Demokrit unterscheidet Seelenatome und Körperatome. Aber diese Unterscheidung geht nicht auf einen qualitativen,

[1]) Die einfachen, unteilbaren Stoffteilchen (ἄτομα) haben nichts Leeres an sich (νασταί); sie füllen ihren Raum vollständig aus. Für sie gibt es keine Aenderung des Stoffes, sondern nur des Ortes. Sie sind stets in Bewegung. Die Bewegung wird als Fall gedacht; die leichten Atome werden nach oben, die schweren nach unten geschoben. Wie die Wirbelbewegung entstehe, welche die verschiedene Lagerung und die Zusammenballung der Atome verursachen soll, hat Demokrit nicht deutlich gemacht.

Die Beobachtungen, welche ihn zu seiner Theorie geführt haben, scheinen sehr einfacher Art gewesen zu sein: das Wasser hölt den Stein aus, Treppenstufen treten sich ab, Ringe verkleinern sich beim Tragen etc. Ritter et Preller p. 154 ff. 59. F. A. Lange, Geschichte des Materialismus, Ausg. v. H. Cohen 1896 S. 12 ff. 29 ff. Man vergleiche übrigens zur Ergänzung dieser Darstellung das Kapitel über die Epikureer.

sondern nur auf einen quantitativen Unterschied hinaus. Atombewegung ist alles Leben, das geistige wie das körperliche. Dagegen muss man auch im Menschen feinere und gröbere, d. h. kleinere und grössere, rundliche und eckige Atome unterscheiden. Und die feinsten, der Gestalt nach runden Atome bilden das Substrat der feinsten flüchtigsten Bewegungen, die wir kennen und erleben, des Denkens und Fühlens.

Die Seelenatome gleichen den Atomen, welche das Feuer und den Aether bilden. Wie Heraklit im Weltfeuer zugleich den Weltgeist gefunden hatte, so sprüht bei Demokrit die Bewegung der feinsten Atome das geistige Leben aus. Das Seelenfeuer ist auch ihm eine Teilerscheinung des Weltfeuers, die Seelenbewegung eine Teilerscheinung der Weltbewegung. Aber die Wärme oder das Feuer, welches das Leben ausmacht, ist selbst nichts anderes als die Bewegung der Atome.

Sind die in Bewegung befindlichen Atome ewig, so gilt das nicht von den Verbindungen, die sie eingehen. Wie sich Welten wieder auflösen, so die Arten und Gattungen und Individuen, die den Bestand unserer Welt ausmachen. Und wie sich die Atomverbindungen wieder auflösen, die wir Körper nennen, so auch die feineren, ätherischen, welche wir Seelen nennen. Es ist interessant, dass dieser Vorgang mit der Atmung in Verbindung gebracht wird. Der Atmungsvorgang ist auch dem Demokrit der entscheidende Lebensvorgang. Durch das Atmen stossen wir Atome aus und ergänzen aus dem Weltenraum unseren Bestand an Atomen. Insbesondere gilt das von den feinsten, den Seelenatomen. Denn die Luft bez. der Aether ist auch dem Demokrit voll von „Psychen und Dämonen“ bez. von Seelenatomen.[1])

[1]) Vergleich Zeller, a. a. O. S. 906 f. E. Rohde, Psyche. 1894. S. 481 f. Rohdes Ausführung, dass die Seelenatome auch den Körper, den sie durchdringen, bewegen, gibt doch schwerlich die Meinung des Demokrit wieder. Denn auch die gröberen Körperatome müssen in steter Bewegung gedacht werden.

Wie das persönliche Leben nichts ist als eine glückliche Atomverbindung, so ist der Tod nichts anderes als die Auflösung dieser Verbindung. Die bewegten Atome allein sind ewig; ihre Verbindung, welche zur Bildung von Körpern und Seelen (d. h. allerfeinsten Körpern) führt, ist immer nur eine vorübergehende. Warum? hat Demokrit so wenig erklärt, wie er gezeigt hat, dass und wie die Bewegungen der feinsten Feueratome geistiges Leben, beziehungsweise Empfinden und Denken hervorbringen.

Aber es wäre verkehrt, sein Andenken mit Fragen zu verfolgen, die auch wir Heutige nicht zu beantworten vermögen. Es bleibt doch sein Verdienst, zum erstenmal den Versuch einer rein mechanisch-materialistischen Weltanschauung ausgeführt zu haben.

Einen genaueren Einblick in die Auffassung, welche Demokrit vom geistigen Leben hat, gewinnt man übrigens aus seiner Erkenntnislehre. Und diese Erkenntnislehre ist derjenigen des Empedokles sehr ähnlich.

Der gesamte Erkenntnisprozess verläuft nämlich so: von den Gegenständen, wie von den Personen und weiter von den einzelnen Eigenschaften und Tätigkeiten der Dinge und Personen lösen sich ihre Bilder ab (die εἴδωλα oder die ψυχαί); sie dringen durch die Luft, in der sie ihre Gestalt festhalten, bis zu unseren Sinnen vor, die ihre Fangarme, wenn ich so sagen darf, ausstrecken, (die Poren πόροι), die Bilder einfangen und dem Bewustsein zuführen. Auch hier wirkt, wie bei Empedokles, die mythische Vorstellung fort, dass jedes Ding, jede Person, jede Eigenschaft oder Tätigkeit ihre „Psyche“ hat, ihr Idol oder Abbild, das als selbständige Dublette gedacht ist und sich also ablösen und weiterbewegen kann. Wie die Sonne, in tausend und abertausend Strahlen ihre Bilder in die Welt aussendet, so senden alle Körper nach allen Richtungen ihre Bilder aus; der Mensch braucht nur die Augen zu öffnen, um sie zu sehen, die Ohren, um ihre Bewegungen zu vernehmen. Alles Denken beruht auf diesem Vorgang

und ist zunächst nichts anderes als ein Aufnehmen der Objektsbilder durch Vermittelung der für diese disponierten Sinnestätigkeit.

Die Vergleichung mit der Atmung liegt auch hier nahe. Die Sinnestätigkeit saugt die von aussen kommenden Objektsbilder auf und übermittelt sie zu vollständiger Assimilierung an das Bewusstsein oder den Verstand, der sie dann selbständig verarbeitet, indem er sie nach Art und Gattung ordnet und gruppiert.

Wie ernst es aber Demokrit mit der Lehre meint, dass alle Erkenntnis auf dem oben geschilderten Vorgang der Ablösung der Idole oder Erscheinungen und dem Eindringen derselben in unsere Sinnlichkeit beruht, geht auch daraus hervor, dass er dem visionären Erkennen objektive Geltung zuspricht.

Wird der Mensch im Traum oder in der wachen Vision Bilder von Göttern oder Dämonen gewahr, so lässt sich das nur aus realer Einwirkung dieser Wesen erklären. Die Götter lassen ihre Psychen, ihre Doppelbilder, von sich ausgehen und führen sie in der Vision in unsere Sinne ein. Damit ist deren Wirklichkeit ebenso sicher erwiesen, wie die Realität der Menschen oder der Naturgegenstände durch die Entsendung ihrer Idole in „die Poren“ unserer Sinnlichkeit erwiesen wird.

Diese Vorstellungen scheinen in einen gewissen Gegensatz zu der gesamten Weltanschauung des Demokrit, die wir als eine streng mechanische kennen gelernt haben, zu treten. Zwar der Gedanke, dass es vollkommenere Atomverbindungen geben wird, als wir kennen: Götter und höhere Welten — lässt sich sehr wohl mit Demokrits Grundanschauung vereinigen. Aber wenn es den Dämonen und Göttern gestattet wird, durch Traumerscheinungen und Visionen in das Menschenleben und den Lauf der empirischen Welt hineinzugreifen, so überschreitet unser Philosoph damit die Grenzen mechanischer Welterklärung und öffnet

den schlimmsten Verirrungen des volkstümlichen Aberglaubens die Tür.

Das muss um so auffallender erscheinen als andererseits berichtet wird, Demokrit habe den gesamten Götterglauben so erklärt wie wir selbst ihn im 1. Kapitel erklärt haben: als Personifikation von Naturerscheinungen und menschlichen Ideen.[1])

Vielleicht hat „der lachende Philosoph", dem der ideale, religiöse Reformeifer eines Xenophanes fremd war, sich mit diesem Doppelspiel vor den Verfolgungen der Staatskirche schützen wollen. Denn diese pflegt sich um Theorien wenig zu kümmern, so lange sie ihre Institutionen nicht antasten und dem Aberglauben freien Lauf lassen.

Freilich finden sich noch andere Unebenheiten in dem System des Demokrit. Wenn sich die oben geschilderte Erkenntnislehre am Ende mit seiner Atomtheorie vereinigen lässt, so scheint seine Morallehre ausser jeder Beziehung zu ihr zu stehen. Alles sittliche Handeln ist Zügelung der masslosen Begier und Leidenschaft zur Herstellung und Erhaltung eines Zustandes gleichmässiger Behaglichkeit und Heiterkeit der Seele (εὐθυμία). Das klingt sehr ansprechend; aber Demokrit hat es unterlassen, zu zeigen, wie diese moralischen Vorgänge und Zustände als Atombewegungen verstanden werden sollen. Und er hat es wohl unterlassen müssen: denn die mechanisch-materialistische Erklärung kann die geistigen und moralischen Vorgänge uns auch heute damit nicht verständlich machen, dass sie sie eben als Bewegungen feinster Atome ausgibt.

Anaxagoras.

So wenig wie Demokrit und seine Anhänger zeigt sich Anaxagoras von dem Strome getragen, welcher im uralten Seelenglauben entsprungen, in das uferlose Meer des Jenseits

[1]) Sext. Emp. IX, 19. 24. Vergl. Krische, Forschungen I. S. 147 ff. Zeller a. a. O. S. 936 ff.

mündet. An der Ausbildung des asketischen Supernaturalismus hat er keinen Anteil.

Sein Interesse ist ganz von der wirklichen Welt umfangen, und auf ihre Erklärung allein richtet sich sein Sinn. Er ist nicht Mytholog des Seelenwesens und seiner jenseitigen Heimat. Er hat auch die mythisch-personalistische Erklärung des Diesseits grundsätzlich überwunden.

Aber er ist, wie seine Vorgänger, Metaphysiker in dem Sinn, dass er von gewissen Einzelbeobachtungen aus zu einer Anschauung vom Weltganzen hinstrebt.

Diese Beobachtungen beziehen sich ebensowohl auf Naturvorgänge wie auf Vorgänge im menschlichen Leben; sie richten sich auf den Stoff, aus dem die Welt gebildet ist und nicht minder auf die zweckvollen Formen, zu welchen jener sich gestaltet.

Die ausserordentliche Mannigfaltigkeit, die Verwandtschaft und Verschiedenheit der Dinge vermag sich Anaxagoras nur daraus zu erklären, dass schon die Urmaterie ein Chaos zahlloser, sehr kleiner, doch nicht unteilbarer, ewiger und unveränderlicher Stoffteilchen bildet. Diese Urstoffe oder Elemente sind ursprünglich gemischt; sie sind gewissermassen zu einem ungeheuren Klumpen zusammengeballt, der das unvergängliche Material der Weltbildung darstellt. In dieser chaotischen Urmaterie sind „die Samen" (σπέρματα) oder die Urbestandteile (χρήματα) von Allem enthalten. [1])

Die Bildung der Welt erfolgt nun durch eine Wirbelbewegung, die in der Urmaterie entsteht. Und um diese Wirbelbewegung zu erklären, greift Anaxagoras zu einem Bewegungsprinzip, in dem wir nur eine Verallgemeinerung und Verselbständigung des menschlichen Bewusstseins er-

[1]) Diese Mischungen der Urelemente hat man später im Anschluss an Aristoteles Homöomerien genannt. Die Schrift des Anaxagoras, welche wie die meisten Kosmogonien den Titel περὶ φύσεως „über die Natur" führt (Mullach Fragm. p. 243 ff.), setzt wohl die Kenntnis der Naturlehre des Empedokles und Demokrit voraus.

kennen können. Das ist sein viel umstrittener νοῦς, der Geist, der die Bewegung in die Urmaterie bringt, die Urstoffe scheidet, sondert, verbindet und damit die Bildung von Welten und insbesondere die Bildung unserer Welt einleitet.

Die Wirbelbewegung, in welche „die Vernunft" die Urmaterie versetzt, bewirkt also zunächst die Sonderung der Stoffmassen: die dünnen und warmen Massen werden nach der Peripherie geführt, die dichten und feuchten in die Mitte. So entsteht der Lichtäther (αἰθήρ) und unter ihm eine Nebelmasse (ἀήρ), aus der sich die Erde bildet. Durch die Gewalt der Wirbelbewegung werden Steinmassen von der Erde losgerissen und in den Aether geschleudert, wo sie zum Glühen kommen: das sind die Gestirne. Diese wieder erwärmen den Erdschlamm, aus welchem sodann die lebenden Wesen von der Pflanze bis zum Menschen hervorkriechen. Ihre Entstehung erklärt Anaxagoras merkwürdigerweise als Folge einer aus dem Aether stattfindenden Befruchtung des Erdschlamms mit allerhand Lebenskeimen.[1])

Die Belebung bez. Beseelung der organischen Wesen erfolgt durch „den Geist" der in verschiedenem Masse sich ihnen mitteilt, so dass man Stufen der Beseelung unterscheiden darf: die Pflanzen, die Tiere, die Menschen, welch letztere, vermöge des grösseren Masses von Geist, das ihnen zugeteilt wird, zu einer wirklichen Erkenntnis der Welt gelangen.

Was haben wir nun aber unter dem zweiten weltbildenden Faktor, „dem Geist", zu verstehen, der in die Urmasse Bewegung bringt, sie durch Bewegung sondert, durch Sonderung und Verbindung organisiert und die organisierten Weltkörper und Lebewesen in zweckvoller Weise gruppiert, zu zweckvoller Handlungsweise befähigt?

---

[1]) Sollte nicht auch hier an Psychen gedacht sein, die von anderen Weltkörpern auf die Erde herabkommen?

Platon und Aristoteles werfen dem Anaxagoras vor, dass er sein Lebens- und Organisationsprinzip nur gebrauche, um die erste Bewegung und Organisation zu erklären, hingegen den Weltlauf selbst durch blind wirkende, mechanische Ursachen, wie seine Vorgänger, bedingt sein lasse.[1])

Dieser Vorwurf trifft indessen nicht alle Ausführungen, in welchen Anaxagoras seinen „Geist" des Näheren beschreibt. Einerseits nämlich wird derselbe allerdings ganz aus der Körperwelt losgelöst und als unvergleichbar mit allem Materiellen, gewissermassen zu einer „jenseitigen" Grösse erhoben. Er ist einfach, unvermischt und unveränderlich; er steht ausserhalb der chaotischen Stoffmassen, die er zuerst in Bewegung setzt und deren zweckmässige Gliederung und Organisation er einleitet, um sodann die organisierte Welt sich selbst zu überlassen. Dieser „Weltbildner", der „mit nichts ausser ihm etwas gemein hat", „mit nichts vermischt", „allein für sich" ist, war dem Anaxagoras unentbehrlich, um die Bewegung und die zweckvolle Organisation der ewigen Weltstoffe zu erklären. Und nur als ein „ausserhalb" der stofflichen Welt Stehender, schien er diesen Dienst leisten zu können. Soweit könnte man sehr wohl von einer mythischen Hypostasierung und Personifikation der zwecksetzenden menschlichen Vernunft- und Willenskraft bei ihm reden.

Auf der andern Seite aber wird der Geist als „das feinste und reinste von allen Dingen" bezeichnet. Und auch da wo seine „Geistigkeit" betont zu werden scheint, schildert ihn Anaxagoras nicht als Person und als ausserweltliches Wesen, sondern als die der Materie innewohnende Bewegungs- und Lebenskraft. Der Geist beherrscht nicht nur das seelische Leben, er „geht auch durch Alles hindurch." In allen Lebewesen ist er anwesend in gleicher Beschaffenheit, aber in verschiedenem Stärkegrad oder in

---

[1]) Phaedon 97 B. Arist. Met. I, 4. d. an. I, 2, — Vergl. bei Mullach Fragm. 5 u. 6.

verschiedener Menge. Er bildet geradezu die Seelen, und er ist als Seele in den lebendigen Wesen wirksam. Die Seele ist gewissermassen nur ein Teil des allgemeinen Geistes, der sich (mit Hilfe des Materiellen) in den einzelnen Seelen der Pflanzen, Tiere, Menschen und was es sonst noch an lebenden Wesen auf anderen Weltkörpern geben mag, gewissermassen gestaltet und individualisiert.[1])

Wird der letztere Gesichtspunkt durchgeführt, so kommt man auf denselben animistischen Monismus, zu dem auch frühere Philosophen neigen; verfolgt man den ersteren, so würde eine Weltansicht entstehen, welche man später Dualismus genannt hat, weil sie für die Erklärung der Weltbildung zwei unabhängige Faktoren nötig zu haben glaubt, neben der Materie den Geist; erstere um die Stoffe, den zweiten um die Bewegung und die zweckvolle Organisation der Stoffe verständlich zu machen.

Indessen wird man Zeller zustimmen müssen, dass nach den fragmentarischen Aeusserungen, die von Anaxagoras erhalten sind, weder auf einen beabsichtigten Monismus, noch auf einen beabsichtigten Dualismus erkannt werden kann.

Auch bei Anaxagoras liegen nur die Ansätze zur Bildung der einen und anderen Weltanschauung vor.

Soweit man aber von Dualismus, kosmologischem und anthropologischem, bei ihm reden darf, bleibt er doch weit verschieden von dem Dualismus, welchen der asketische Supernaturalismus zwischen Gott und Welt, Geist und Körper aufweist.

Bei letzterem handelt es sich um den Gegensatz von zwei Welten, dem Diesseits und Jenseits, und von zwei Personen, dem irdischen und überirdischen Menschen, welche nur vorübergehend mit einander verbunden sind. Bei Anaxagoras dagegen bleibt der allgemeine Geist, auch da,

[1]) Vgl. zu dem Ganzen die Abhandlung von Max Heinze, Sitzungsberichte d. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften 1890. Zeller a. a O. S. 990 ff.

wo sein Fürsichsein betont wird, doch immer mit dem Weltstoff derart verbunden, dass der letztere jedenfalls als das einzige Material seiner Betätigung erscheint.

Er kann den Geist nicht ohne Materie, die Materie nicht ohne Geist denken — so wenig er seinen eigenen Körper ohne Seele und seine Seele ohne Körper zu denken vermag. Nicht in der Wirklichkeit, in welcher Geistiges und Materielles stets verbunden auftreten, nur in seinem Denken erscheint der Geist als etwas Eigenartiges und Fürsichseiendes und ebenso der Stoff. Von einander getrennt würden sowohl „der Geist" als auch „der Stoff" eine sehr problematische Existenz führen. Was unserem Denken als verschieden erscheint, kann darum in der Wirklichkeit doch unzertrennlich und unlösbar sein.

Andererseits liegen Aeusserungen vor, welche über diesen logischen Dualismus zu einem metaphysischen hinüberleiten. Aber von einem zweckbewussten Dualismus kann doch bei Anaxagoras nicht gesprochen werden. Sein νοῦς führt keine selbständige Existenz über und ausser der Welt; er bildet nicht wie der νοῦς des Aristoteles eine eigene, die höchste Form des Daseins. Er lebt, wenn ich so sagen darf, nicht für sich, sondern nur für die Materie, die er zu Welten organisiert. Er ist auch nicht „reiner" Geist, sondern feinster Stoff, eben der Stoff, den schon Heraklit gesucht hatte, um die Bewegung zu erklären.

So kann man ihn schwerlich mit Recht als Begründer des metaphysischen Dualismus bezeichnen. Dafür steckt er noch viel zu tief in dem naiven Monismus, welcher die ganze vorplatonische Philosophie beherrscht. Erst Platon hat dem νοῦς eine selbständige Existenz unabhängig vom Körper zugeschrieben und diese Sonderexistenz dadurch sicher zu stellen versucht, dass er ihn als persönliches Wesen auffasste oder in viele persönliche Wesen (die Psychen) zerlegte.

Und er hat sich dabei nicht an Anaxagoras angelehnt, sondern an den alten mythischen Dualismus, welcher im

Menschen einen zweiten, feineren Menschen entdeckt haben wollte.

So hätten wir in der vorsokratischen Zeit bereits die Elemente für die Ausbildung der wichtigsten Formen allgemeiner Weltanschauung aufgefunden. Aber wie die Elemente in der Urmaterie des Anaxagoras noch ungesondert liegen, so beherrscht der monistische Gedanke die kosmologischen Fragmente, aus welchen wir die Weltbilder erheben, welche jenen ältesten Denkern vorgeschwebt haben.

Dass die Elemente, aus denen die Welten gebaut sind, von Ewigkeit da waren und in Ewigkeit da sein werden, ist ihr gemeinsames Bekenntnis. Aber wie ist die Bewegung und durch die Bewegung der Elemente die Bildung der Welt und die Bildung der Arten und Stufen des Daseins erfolgt? Bei der Beantwortung dieser Frage sehen wir eine Sonderung der Weltanschauung sich anbahnen, die schliesslich den naiven Monismus in zwei Grundformen zerlegt hat. Bei den Joniern, bei Heraklit, bei Empedokles (und Anaxagoras?) ist der Weltstoff von Ewigkeit her beseelt, die Bewegung ein Ergebnis der ursprünglichen Beseelung. — Leukipp und Demokrit kennen die Bewegung als einen rein mechanischen Vorgang, in welchem die Atome sich ewig abstossen und verbinden; ihnen ist die Beseelung ein Ergebnis der Bewegung. Hier sondert sich der Monismus nach der animistisch-vitalistischen und nach der mechanistischen Auffassung der Bewegung. Aus der ersten entwickelt sich der Pantheismus, aus der zweiten der Materialismus. Der dualistische Theismus aber konnte sich erst ausbilden und befestigen als eine ganz andersartige Weltanschauung emporgekommen war, welche, gleichgiltig gegen die Erforschung der wirklichen Welt, auf die Entdeckung einer jenseitigen Welt ausgegangen ist. Sie bildet eine eigene Domäne in der Entwicklung des griechischen Geisteslebens.

Von dem uralten Seelenglauben ausgehend, hat sich diese Denkweise aufgeschwungen zu den lichten Höhen

einer Idealwelt, in welcher ihr grösster Prophet, Platon, den von der wirklichen Welt abgestossenen Gläubigen ihre wahre Heimat zu zeigen unternommen hat.

Es ist eine seltsame und für die gesamte europäische Kulturentwicklung hochwichtige Erscheinung, die uns hier entgegentritt. In derselben Zeit, in welcher die realistisch-metaphysische Welterklärung fortschreitend die personalistisch-mythische überwindet, erstarkt bei den Griechen eine neue Mythologie, welche nicht nur die Formen ihrer Erkenntnis, sondern auch die Gegenstände derselben — Seele und Jenseits — aus den Bedürfnissen und Wünschen des nach dem Vollkommenen ausspähenden Menschengeistes aufbaut.

Und wenn man die schroffe Stellung des Platon zu Demokrit erwägt, kann man sich kaum der Folgerung entziehen, dass die Verdrängung der mythisch-personalistischen Erklärung der diesseitigen Welt, auf die Ausbildung und Erstarkung der Mythologie des Seelenwesens und seiner jenseitigen Heimat einen gewissen Einfluss ausgeübt hat. Je mehr die realistische Erklärung die wirkliche Welt entgötterte, je deutlicher sie zeigte, dass sie sich nach immanenten Gesetzen bewege und sich nicht den Ansprüchen und Erwartungen des auf sein Glück allein bedachten Menschen füge, desto stärker brachte sie an diesen die Versuchung heran, sich nach einer anderen Welt umzusehen, welche seinen idealen Wünschen besser Genüge leiste als diese empirische Welt.

Je deutlicher die heranreifende Wissenschaft es machte, dass diese Welt sich nicht um den Menschen drehe, dass sie dem Menschen nicht das Glück und die Befriedigung biete, die er beanspruchte, dass sie nicht die Insel der Seeligen sei, auf der Menschen und Götter ein beseeligtes Leben in ungestörter Gemeinschaft führen könnten, — desto leichter musste sie ideal gerichtete Gemüter veranlassen, sich von ihr abzuwenden.

In Wirklichkeit fällt denn auch in die Zeit, in welcher

Demokrit die realistische Welterklärung zu einem gewissen Abschluss brachte, das Erstarken jener mystisch-asketischen Strömung im griechischen Geistesleben, welche in Platons Philosophie ihren Gipfelpunkt erreicht hat. Mit der Einsicht in die Undurchführbarkeit der anthropocentrischen Ausdeutung der empirischen Welt, steigert sich das Verlangen nach der Sicherung einer überirdischen Welt, welche der nach dem Göttlichen strebenden Menschenseele einen überschwänglichen Ersatz für den Verlust und die Preisgabe des Diesseits zu bieten vermöchte. Und während die Mythologie das Diesseits der erstarkenden Wissenschaft überlassen muss, erhebt sich eine neue Mythologie, welche der Psyche, dem Uebermenschen im Menschen, jenseits der Welt eine schimmernde Ueberwelt aufbaut, die er ganz nach seinen idealen Wünschen und Bestrebungen sich ausgestalten mochte.

Zweites Buch.

Die Entstehung der psychocentrischen Weltanschauung und ihre Ausbildung durch Platon.

Kapitel IV.

Die Entwicklung des Seelen- und Jenseitsglaubens. Die Dionysosverehrer. Die orphisch-pythagoreische Seelenwanderungs-Lehre. Pythagoras. Xenophanes und die Eleaten. Empedokles.

Die Seele als Sitz und Trägerin der geistigen Tätigkeiten ist dem griechischen Altertum unbekannt. Die geistigen Tätigkeiten, das Denken, das Fühlen und Wollen, werden ebenso wie die körperlichen Bewegungen auf den ganzen Menschen zurückgeführt. Und der lebende, handelnde und denkende Mensch ist Körper; oder der Körper ist den Alten der Mensch.

Mit voller Deutlichkeit tritt diese Anschauung bei Homer hervor. Das dampfende Blut, der rauchende Atem, der im Zwergfell sein Organ hat, sind die Kennzeichen des Lebens — der Tote atmet nicht, sein Leib erkaltet —; der warme Hauch, der vom Blut aufsteigt und in der Atmung hervortritt, ist der Sitz und Träger alles Lebens, des geistigen wie des körperlichen. Die Schatten der Unterwelt können nicht denken, fühlen und handeln, weil sie keinen Körper haben. Mit dem Körper stirbt alles Leben, auch das geistige ab.

Als dem Achill die Psyche des Patroklos erscheint, erkennt er sofort, dass sie nur ein Schattendasein führt, „weil ihr das Zwergfell fehlt“ und mit ihm alle Kräfte des lebendigen Menschen. Der Atmungsmuskel ist der Sitz des Lebens.

Und als Odysseus die Psyche des Teiresias beschwört, muss sie das warme Opferblut des geschlachteten Widders einsaugen, um die Fähigkeit des Weissagens wieder zu erlangen. Gierig umschweben die Schaaren der Psychen das Blutopfer des Odysseus, als ob sie wüssten, dass nur

der Genuss des lebendigen Blutes ihnen vorübergehend das Bewusstsein zurückgeben könne.

Die vom Körper geschiedene Psyche führt ein trostloses, schattenhaftes Dasein, sie schwebt gewissermassen zwischen Leben und Tod. Sie kann nicht denken und handeln; nur die dumpfe Empfindung dieses elenden Zustandes bricht in der Klage des Achill hervor.[1])

Wie die alten Völker ausnahmelos haben auch die homerischen Griechen geglaubt, dass Leben und Bewusstsein nur im Körper ist. Der lebendige Körper ist der Sitz und Träger aller geistigen Tätigkeit.

Diese, wenn man so will, materialistische Anschauung des geistigen Lebens geht aber durch die ganze griechische Religion und Philosophie hindurch. Auch die Götter sind körperliche Wesen; und ihre Lieblinge werden in ganzer Person in ihren seeligen Chor emporgehoben. Wie sollten sie anders an ihrer Macht und Weisheit und Seeligkeit teilnehmen? Im Olymp gibt es kein wahres Leben ohne Körper, ebenso wie auf der Erde. So wird dem Helden Menelaos geweissagt:

Nicht ist Dir es beschieden, erhabener Fürst Menelaos,
Im rossweidenden Argos den Tod und das Schicksal zu dulden;
Nein, fernab zur Elysischen Flur, zu den Grenzen der Erde,
Senden die Götter Dich einst, die unsterblichen, wo Rhadamanthys
Wohnt, der Blonde, und leichtestes Leben den Menschen bescheert ist,
— — — — — — — — — — — — — —
Weil Du Helena hast, und Eidam ihnen des Zeus bist.

Von derartigen „Entrückungen" der Helden und Göttersöhne in ganzer, körperlicher Person weiss die griechische Sage mehr zu berichten [2])

Dass der Körper der Mensch ist und dass es nur für den körperlichen Menschen wirkliches Leben geben kann, setzt auch Hesiod voraus, wo er berichtet, dass die Menschen

[1]) Il. 23. 103 f. Od. 11 und 24. — Vrgl. z. d. Ganzen die Ausführungen bei Erwin Rohde: Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen 1894. S. 45 ff.

[2]) Rohde, a. a. O. S. 63 ff. Ich zitiere die erste Auflage.

des goldenen Zeitalters, von Zeus zu überirdischen (ἐπουράνιοι), die des silbernen Zeitalters zu unterirdischen (ἐπιχθόνιοι) Dämonen erhoben und mit der Aufsicht über die irdischen Menschen betraut worden seien. Die folgenden Geschlechter der Menschen aber (das dritte und fünfte) sind so tief in Frevel und Torheit versunken, dass ihnen diese Ehre nicht mehr zu teil wird. Nur vereinzelte, durch Tugend und Tapferkeit hervorragende Menschen, wie die Helden von Theben und Troja, (das vierte Zeitalter) sind darnach noch mit der Erhöhung zu den Göttern ausgezeichnet worden.[1])

Aber auch die griechische Religion in ihrer Blütezeit erkennt kein Leben an ausser dem Körper.

In dem Kultus von Eleusis, der im 7. Jahrhundert zum Staatskultus erhoben worden und Jahrhunderte hindurch Mittelpunkt aller griechischen Götterverehrung geblieben ist, steht die Frage nach dem Endgeschick des Menschen im Vordergrund. An die Sühnungen und Weihen, welche dort vorgenommen wurden, dürfen, wie Pindar und Sophokles versichern, alle Gläubigen die Hoffnung knüpfen, im Hades wahrhaft zu leben, während der Ungläubigen Qual und Pein dort wartet. Seeligkeit und Qual können nur körperliche Wesen empfinden. Von einem schattenhaften Fortleben kann dabei so wenig die Rede sein, wie von einem Leben ohne Körper.[2])

Dass auch die Philosophie zur Erklärung der geistigen Tätigkeiten vor Platon kein besonderes Seelenwesen aufgestellt hat, dass auch ihr der ganze, ungeteilte, körperliche Mensch der Träger aller Lebensäusserungen, mit Einschluss der geistigen war, dürfte von Niemand in Zweifel gezogen werden. Wie es bei dem Begründer des asketischen

[1]) Hesiod, Werke und Tage 109—201 — Ueber die ungeschickte Einschaltung des vierten (Heroen-) Zeitalters zwischen die in der Hauptsache gleich geschilderten Zeitalter des menschlichen Verderbens (drittes und fünftes) vergl. Rohde a. a. O. S. 85 ff.

[2]) Rohde a. a. O. S. 258 ff.

Dualismus in dieser Beziehung bestellt ist, werden wir im folgenden Kapitel sehen.

Aber wenn auch die Scheidung von Körper und Geist den Griechen ursprünglich fern liegt und im Grunde immer fremd geblieben ist, so kennen doch auch sie einen Dualismus, der für die Entwicklung des Glaubens an ein selbständiges, spirituelles Seelenwesen von der grössten Bedeutung werden musste. Wir meinen den früher schon berührten Glauben, der den Menschen für ein Doppelwesen hält und ihm ein Doppelleben zutraut. Damit wenden wir uns einer der merkwürdigsten und verhängnisvollsten Erscheinungen in der Entwicklungsgeschichte unseres Geschlechts zu.

Der Glaube, dass der Mensch eigentlich aus zwei Menschen bestehe, nämlich aus dem sinnenfälligen, groben Körpermenschen und einem (nur unter bestimmten Umständen wahrnehmbaren) feineren Körpermenschen (der Psyche) findet sich bei den Aegyptern, bei den Indern, bei den Römern und Griechen in unzweideutiger Gestalt. Den Semiten scheint er gefehlt zu haben. Jedenfalls hat er bei ihnen nicht die verhängnisvolle Rolle gespielt, die wir bei den Griechen am genausten verfolgen können, und die fortwirkt bis mitten in unser eigenes geistiges Leben hinein.

Dieser Glaube muss aber auch bei den Griechen bis tief in die vorgeschichtliche Zeit zurückgereicht haben. Die Funde von Mykene haben die Fabeln des Hesiod von dem Urstande unseres Geschlechts in dieser Hinsicht für die Griechen bestätigt. Bevor die geschichtlichen Menschen ihre Ahnen, die Führer und Bahnbrecher der ältesten Kultur, zu Heroen erhoben und als Göttersöhne verehrten, haben sie nicht nur an die uralten Naturgottheiten, die grossen und die kleinsten, geglaubt, sondern auch an die Dämonen, d. h. an die aus dem Körper ausgetretenen Menschenseelen. Und diese „Psychen“ waren ihnen nichts anderes, als die Dubletten des Körpers, weil sie anderes als Körperleben nicht kannten und nicht kennen konnten.

Wir haben bereits in anderem Zusammenhang dieses „Seelenglaubens“ Erwähnung getan. Wir haben seine Entstehung auf die Erfahrung zurückgeführt, welche der Mensch beim Sterben und an den Toten machen konnte und gemacht hat.

Das Traumbild des Verstorbenen ist das Abbild seines Körpers, das andere Ich des Toten, der fortlebende Mensch, der in dem abgestorbenen Menschen gesteckt hat, und der jetzt durch den Tod freigeworden ist.

Das ist die Psyche, die Seele; ein Körperwesen, wie alle Wesen, aber ein feineres, luftartiges, mit der wunderbaren Fähigkeit, zu erscheinen und zu verschwinden, ausgestattetes und eben darum übernatürliches und übermenschliches Wesen.

Sicherlich haben Traumerscheinungen Verstorbener auf die Bildung dieses Glaubens, dass der körperliche Mensch einen zweiten verfeinerten Körper in sich trage, der beim Tode des ersteren frei werde, um „jenseits“ der sichtbaren Welt sein Wesen zu treiben, den stärksten Einfluss gehabt. Während der erkaltete Körper noch unbestattet daliegt, erscheint im Traum den Familien- oder Stammesgenossen in körperlicher Gestalt das Bild des Toten lebendig: mit Miene und Geberde, mit Wort und Bewegung, tröstend und ermutigend oder drohend und schreckend, — diese Erfahrung, die wohl heute noch gemacht wird, musste den ungebildeten Menschen der Vorzeit zu dem Schluss veranlassen: also lebt der Verstorbene in feinerer, luftartiger Gestalt fort; oder richtiger: also steckte in dem abgestorbenen Körper ein zweiter, luftartiger „geistiger“ Körper, der in Beziehung zu den Hinterbliebenen bleiben, der sie trösten, warnen, strafen will, je nachdem sie sich zu ihm verhalten haben und verhalten. Beim Erwachen verschwindet er, bei Tag verbirgt er sich in Höhlen, Baumeswipfeln, im Wasser oder in der Luft; vielleicht auch nimmt er fremde Gestalt an, verkleidet sich in eine Pflanze, ein Tier, um in dieser Gestalt die Zurückgebliebenen zu er-

freuen, zu schützen oder zu ängstigen und zu quälen. Wie ernsthaft man es mit diesem Glauben nahm, beweist der peinliche Kultus, den man den Toten oder richtiger, den als Dämonen fortlebenden Psychen widmete.

Andere Erlebnisse, welche den unkundigen Menschen der Vorzeit mit Befremden und Erstaunen erfüllen mussten, haben diesen Glauben unterstützt. Wie sollte man sich den Zustand der Ohnmacht anders erklären als durch die naive Annahme, dass die Psyche (der lebende Mensch) den Körper zeitweise verlasse, um dann wieder in ihn zurückzukehren?

In einer Zeit, die alles personifizierte, konnte dieses Wesen, ebenso wie der Körper selbst, nur als eine eigene Person aufgefasst werden.

Die Zustände der Ekstase und der Vision, welche in Zeiten hochgehender Erregung, wie wir aus der Geschichte wissen, ganze Massen ergreifen können, haben weiter zur Befestigung der Meinung beigetragen, dass der innere Mensch, wenn wir so sagen dürfen, zeitweilig den äusseren Menschen verlassen und sich in andere, geheimnisvolle Regionen verlieren könne.

Auf diese Weise hat sich der Glaube befestigt, dass im Menschen ein zweiter Mensch lebe, dessen unheimliche Fähigkeiten erst sich geltend machen, wenn er die sonnenbeschienene Körperwelt verlassen hat und in eine jenseitige Welt des geheimnisvollen Dunkels hinübergegangen ist, um aus ihr erfreuend und erschreckend in die gewöhnliche Welt hereinzuwirken.

Und das ist wohl unfraglich die älteste Form des Glaubens an „unsterbliche Seelen“ und an ein von der sichtbaren Welt getrenntes und doch geheimnisvoll mit ihr verwachsenes „Jenseits“ gewesen.

Auch der Zustand der Berauschung konnte von dem Menschen der Vorzeit kaum anders gedeutet werden.

In Indien hat man die Somapflanze als ein übermächtiges Wesen verehrt, weil ihr berauschender Genuss

den Menschen gewissermassen über sich selbst hinaushebt und ihn in einen Zustand der Seeligkeit versetzt, in dem er sich als ein anderer erscheinen musste, wie in dem Zustand der Nüchternheit. Der Kultus des Weingottes Dionysos, der uns später beschäftigen wird, bezeugt für die Griechen ähnliche Vorstellungen.

Im Rausch ist der Mensch ein anderer als in der Nüchternheit. Das bedeutet für die Alten: die Psyche tritt in Verzückung aus dem Körper aus, um dann wieder in ihn zurückzukehren. Sie schwärmt vorübergehend in einem jenseitigen seeligen Lande, um nach verflogenem Rausch wieder in das irdische Jammertal herabzusinken.[1])

Damit sind wohl die wichtigsten Erlebnisse und Vorgänge geschildert, welche den dualistischen Glauben hervorgerufen haben, dass der Mensch aus zwei Wesen bestehe: dem Körper, der in engster Beziehung zur empirischen Welt steht, in und mit ihr denkt, fühlt und handelt — und der Psyche, dem luftartigen Abbild des Körpers, dem Uebermenschen im Menschen, der gelegentlich in der Ohnmacht, im Rausch, in der Vision aus dem Körper austritt, und sich im Tode ganz von ihm scheidet, um in einer anderen als der gewöhnlichen Welt und in anderer Weise als im gewöhnlichen Leben fortzuwirken.

Aber diese Psyche ist ursprünglich kein geistiges Wesen; und die Welt, in welche sie durch den Tod des Körpers versetzt wird, ist kein Geisterreich. Dazu sind beide erst im Verlauf einer langen Entwicklung geworden. Diese Psyche war anfänglich nicht einmal ein höheres Ich, sondern nur ein zweites Ich, das getreue Abbild des körperlichen Selbst; ebenso wie das Jenseits ursprünglich keine andere Welt, sondern nur ein anderer Ort in der wirklichen Welt gewesen ist.

Durch den Tod vom Körper geschieden, lebt die Psyche als Dämon fort in den Regionen der Luft, im Erdinnern,

[1]) E. Rohde a. a. O. S. 311 ff.

von wo sie gelegentlich in die taghelle Welt hereinspukt in Traumbildern, in Visionen, in mannigfachen Verkleidungen und Gestalten, um die Hinterbliebenen zu peinigen für das Unrecht, welches sie etwa an den Abgeschiedenen begangen haben, oder um sie als Schutzgeist auf den dunkeln Pfaden des Lebens zu begleiten.

In dieser Form ist der Psychenglaube zu einer Weltanschauung geworden, welche durch die Jahrhunderte hindurchgegangen ist, mitsamt seinen fürchterlichen Begleitern: dem Geisterbann und der Totenbeschwörung, dem Zauberwahn und der Magie; uns Allen in frischer, geschichtlicher Erinnerung aus dem Teufelsglauben und den Hexenverfolgungen der letzten Jahrhunderte.

Man begreift, dass die Griechen der homerischen Zeit die Befreiung von dem Druck des Dämonenglaubens als eine Erlösung empfinden mussten.

Die Psychen können ohne Körper gar kein wirkliches Leben führen. Sie können also auch nicht erschreckend und betörend auf die Zurückgebliebenen wirken.

Als Schattenwesen in die Unterwelt eingeschlossen, ist ihnen jeder Einfluss auf die Welt der Lebendigen versagt.

Wenn irgend etwas berechtigt, das homerische Zeitalter als ein Zeitalter der Aufklärung zu bezeichnen, so ist es diese seine Stellung gegenüber dem uralten Psychen- und Dämonenglauben.

Auszurotten war dieser Dämonenglaube freilich nicht. Man braucht nur an die entsetzliche Rolle zu erinnern, die er im Mittelalter und bis tief in die Neuzeit gespielt hat, um es begreiflich zu finden, dass er auch bei dem aufgeklärtesten Volk des Altertums niemals gefehlt hat.

Aber nach der homerischen Zeit hat der Psychenglaube eine Umbildung erfahren, die ihn zu den Höhen des platonischen Idealismus emporgetragen und zur Grundlage der Weltanschauung des Christentums gemacht hat.

Diese Umbildung aber hat sich vollzogen unter dem Einfluss des aus Thrakien stammenden Kultus des Lebensgottes Dionysos.

Die Dionysosverehrer.

In der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts soll Onomakritos am Hofe des Pisistratos, dem Dionysos „Geheimdienste" (μυστήρια) gestiftet haben. In derselben Zeit breiten sich in Griechenland die nach dem fabelhaften Sänger Orpheus benannten Conventikel aus, mit welchen die Pythagoreer in Sicilien und Unteritalien gemeinsame Sache gemacht haben. In diesen Conventikeln und Sekten steht die Frage nach Herkunft, Wesen und Schicksal der Psyche im Vordergrund des Interesses. Ihre Spekulationen über das Weltall, welche wir bereits kennen gelernt haben, sind vielfach nur Hilfslehren, mit welchen jene Frage zur Entscheidung gebracht werden soll.

Mit dem mystischen Kultus von Eleusis, der im siebenten Jahrhundert zum panhellenischen Staatskult erhoben worden ist, hat der Dionysoskult nur das Eine gemein, dass er sich um das eschatologische Problem bewegt. Aber das Problem wird hier und dort anders gestellt und beantwortet. Die Mysten von Eleusis wollen sich vor den Uebeln und Strafen des Hades durch Sühnungen und Weihungen sichern. Sie suchen durch die Verehrung der unterirdischen Götter, insbesondere der Demeter, eine Anwartschaft auf seeliges Leben im Elysium zu gewinnen. Und zwar hoffen sie, gleich den seeligen Ahnen und Heroen, in ganzer Person zu den Göttern versetzt zu werden. Ein Fortleben ohne Körper scheint gänzlich ausser dem Gesichtskreis der Anhänger dieses weitverbreiteten und hochentwickelten Kultus gelegen zu haben.

Wir dürfen sagen, dass dem sinnen- und weltfrohen Charakter der Griechen in der Höhezeit ihrer Entwicklung nichts ferner gelegen haben muss, als die asketische Scheidung von Körper und Geist, von Leib und Seele. Am

Körper haftet alles Leben, auch das geistige, das ist schon das Bekenntnis Homers; es ist das Bekenntnis der Staatsreligion und der Philosophie. Soll es ein Fortleben geben, so muss der ganze Mensch fortleben.

Im vollsten Gegensatz zu dieser sehr natürlichen und gesunden Anschauung steht nun aber die Auffassung der Dionysosverehrer, der Orphiker und Pythagoreer. Wenn für die Mysten von Eleusis wie für Homer der Satz gilt: ohne Körper kein Leben, so für diese der gerade entgegengesetzte: wahres Leben beginnt erst, wenn die Psyche den Körper abgelegt hat. Wenn das Jenseits, welches zu Eleusis in lebenden Bildern dargestellt wurde, nur ein schöneres Diesseits ist, das bald auf einer fernen Insel, bald im Innern der Erde, bald im Olymp gesucht wurde, so ist das Jenseits der Orphiker und ihrer Geistesverwandten der wirklichen Welt so unvergleichbar, wie die Psyche dem Körper.

Sie gehen von dem dualistischen Glauben der alten Zeit aus, dass der Mensch aus zwei Wesen bestehe. Aber diese beiden Wesen werden jetzt bestimmt als ein körperliches und ein luftartiges bezw. geistiges einander gegenübergestellt; und wo die Frage des Fortlebens erwogen wird, da handelt es sich nur um den Uebermenschen im Menschen, die nunmehr „vergeistigte" Psyche.[1])

„Der Leib folgt dem allgewaltigen Tod", sagt der grösste Dichter dieser mystischen Richtung, „lebendig bleibt die Psyche; sie schläft, solange der Körper tätig ist, aber dem Schlafenden oft im Traum zeigt sie Zukünftiges."[2])

Von dieser Voraussetzung gehen die Vertreter der demnächst zu schildernden Bewegung aus. Die Psyche ist in ihren geweihten Händen eine andere geworden als wir sie im uralten Volksglauben kennen gelernt haben.

[1]) Wie die griechische hat beispielsweise auch die hebräische Sprache bezeichnenderweise für Luft und Geist ein und dasselbe Wort (πνεῦμα: ruach).

[2]) Pindar fr. 131.

Schon in den Kreisen der Dionysosverehrer ist sie nicht mehr das einfache Spiegelbild des Körpers, sondern sie erscheint als das höhere Ich, als das bessere Selbst des Menschen, welches die Bande des Körpers schon im Leben zu sprengen bestrebt ist. Von der gesamten Körperwelt unbefriedigt und abgestossen, möchte dieses höhere, dieses „geistige" Ich über sie hinausfliegen in übersinnliche Regionen, in vollkommnere, geistige Welten.

Wir sahen, wie es neben den Traumerscheinungen Verstorbener abnorme Zustände des Menschen waren, welche zu dem Glauben an die Psyche geführt haben. Diese seelischen Zustände werden in den Kreisen der Dionysosjünger und der Orphiker absichtlich und man möchte sagen, methodisch hervorgerufen und festgehalten. Es bildet sich eine Telestik und Mantik aus, welche die Psyche aus dem Wirbel des Weltlebens herausreissen und in die Regionen emporheben soll, in welchen sie, frei vom Körper, ein Leben führen wird, dem Leben der unsterblichen Götter gleich.

Bei seinem ersten Auftreten muss der Dionysosdienst einen wilden und zügellosen Charakter an sich getragen haben. Wenn die Erscheinung (παρουσία) des Stiergottes im Frühjahr gefeiert wird, schwärmen seine Verehrer mit Tanz und Musik zur Nachtzeit durch Wald und Gebirg. In trunkener Raserei suchen sie die Vereinigung mit dem Gott des Weines und des Lebens. Von göttlichem Wahnsinn (μανία) erfasst, treten ihre Psychen aus dem Leib aus (ἔκστασις) und schwärmen in dem Gefühl eines überirdischen, göttergleichen Lebens. Der so erreichte Zustand der Begeisterung (ἐνθουσιασμός) macht die Gläubigen zu Gottbesessenen (ἔνθεοι). Sie treten aus dem Zustand des vergänglichen, befleckenden Körperdaseins in den Zustand der Unsterblichkeit, der Gottgleichheit ein.[1])

---

[1]) Platon. Phaedr. 265 A. Vergl. Rohde a. a. O. S. 295 ff.

Später, seit dem 7. Jahrhundert hat sich dieser wilde Dienst durch die Verbindung mit dem delphischen Apollokultus abgeklärt und veredelt.

Aber seinen Grundcharakter verleugnet er auch nicht in der Fortbildung, die er in den orphischen und pythagoreischen Sekten erfahren hat. Schildert doch noch Platon den Zustand des Enthusiasmus oder der Mania als eine Ekstasis, „ein göttliches Hinausversetzen der Psyche aus den gewohnten Zuständen", wenn er auch sicher die rohen Mittel missbilligt haben wird, welche zur Erreichung „der Gottähnlichkeit" dort angewandt worden sind.

Aber wie auch das Idealste aus dem Sumpfboden des Gemeinen hervorblühen kann — so haben die wilden Orgien der Bacchanten unzweifelhaft einen grossen Einfluss auf den in den pythagoreischen und orphischen Gemeinden zu immer deutlicherer Gestalt emporwachsenden Glauben an die vom Körper unabhängige „geistige" Psyche und an eine über die Körperwelt emporragende, jenseitige „Geister"-Welt ausgeübt. Was dem Dionysosverehrer anfänglich der Rauschtrank geleistet hat, hat den Orphikern und Pythagoreern die Askese geboten. Die Psyche tritt nicht nur im Rausch aus dem Körper, um sich zu seeligem, gottgleichem Leben zu erheben, auch angestrengtes Fasten, Beten und Grübeln kann sie in den Zustand der Verzücktheit und der Gottesschau versetzen. Die Methode ist verschieden, der Endzweck der gleiche.

Wir haben in diesen Anschauungen den Anfang zu der bestimmten Entgegensetzung von Seele und Leib, von Jenseits und Diesseits, von Gott und Welt zu erkennen. Der Zustand der ekstatischen Verzückung ist ein anderer als der Zustand der nüchternen Alltäglichkeit, mag er durch Askese oder durch Berauschung herbeigeführt werden. Aus dem Körper ausgetreten, schwelgt die verzückte Seele in allen Wonnen der Seeligkeit. Und dieser Zustand ist mehr als ein Zustand; in ihm erhebt sich die Seele in eine andere höhere Region des Daseins, die Region, in der

die Götter leben, mit welchen die verzückte Seele eins wird, das weltferne überirdische Jenseits.

In den Körper zurückgesunken, dem Alltagsleben nach kurzem Götterleben wieder verfallen, empfindet die Psyche den Unterschied, der zwischen dem Zustand des Enthusiasmus und der Nüchternheit besteht als schroffen Gegensatz zwischen sich und dem Körper, der ihr zum Gefängnis, zwischen dem Jenseits und dem Diesseits, das ihr zur Stätte der Verbannung und des Unheils wird.

So ist der uralte Dualismus zwischen Körper und Psyche, zwischen Alltagswelt und Ueberwelt, wenn ich so sagen darf, bereits hier in sehr bezeichnender Weise fortgebildet.

Die Psyche erscheint auch jetzt nicht als die Trägerin der geistigen Tätigkeiten, welche den Menschen an die empirische Welt fesseln. Sie erscheint vielmehr als ein dem Körper und der gesamten Körperwelt direkt entgegengesetztes, spirituelles Wesen, welches sich der unbefriedigenden und verunreinigenden Verbindung mit dem Materiellen zu entziehen sucht. [1])

Und das Jenseits ist nicht mehr ein geheimnisvoller Ort auf der Erde oder in der Luft; es ist auch nicht die Unterwelt, in welcher das irdische Leben nur in gesteigerter Form nach dem Volksglauben fortgesetzt werden soll. Vielmehr erhebt sich das Jenseits in die Sternen-Regionen eines mit unserer vergänglichen Welt ganz unvergleichbaren, unsterblichen, gottgleichen Daseins.

Die Seelenwanderungslehre.

Um die orphisch-pythagoreischen Anschauungen, die in den Ideen des Pythagoras und Empedokles deutlichere Gestalt angenommen haben, vollständig zu würdigen, müssen wir auch hier an die theogonische Spekulation erinnern.

[1]) Die specifischen Tätigkeiten, welche der göttlichen Psyche zustehen: die Vision, Intuition, Spekulation und nach der praktischen Seite: die asketische Heiligung sind erst von Platon genauer umschrieben worden.

Insbesondere bleibt die merkwürdige Lehre von der Seelenwanderung unverständlich, wenn man ihren Hintergrund vergisst: die mystische Lehre vom Alleinen, welches in die Vielheit der Erscheinungswelt auseinandergeht, um nach Beendigung seines Kreislaufs durch alle Dinge hindurch wieder zu sich selbst zurückzukehren und den Kreislauf durch die Welt aufs neue zu beginnen.[1])

„Keine andere von den pythagoreischen Lehren ist bekannter, und keine lässt sich mit grösserer Sicherheit auf den Stifter der Schule zurückführen, als die Lehre von der Seelenwanderung und dem Fortleben der Seele nach dem Tode".[2])

Diese Lehre hat schon den Alten als Grundlehre der pythagoreischen Sekte gegolten. „Nach pythagoreischen Mythen", berichtet Aristoteles, „gehen beliebige Seelen in beliebige Körper ein."[3])

Sie hat schon frühe entschiedenen Widerspruch erfahren, wie sie denn Xenophanes, der Zeitgenosse des Pythagoras, zu verspotten scheint.[4])

Andrerseits hat sie über den Kreis der Pythagoreer hinaus Zustimmung erfahren. Der klassische Zeuge dafür ist Empedokles, der von sich bekennt: „so war ich selbst schon ein Knabe, so war ich ein Mädchen, war ein Gesträuch und ein Vogel, ein stummer Fisch im Salzmeer."[5])

Dass die Psyche nicht an ihre körperliche Behausung gebunden sei, dass sie schon zu Lebzeiten aus dem Körper „austreten" kann und durch den Tod sich gänzlich von ihm scheidet, um in ein anderes Dasein überzugehen, steht schon dem uralten Volksglauben fest. Aber wohin wendet sich die Seele, nachdem sie des Körpers ledig geworden ist?

---

[1]) Vergl. Kap. 2.

[2]) Zeller, Gesch. d. griech. Philos. I[5], 1. p. 449.

[3]) Arist. de an. I. 3.

[4]) Diog. Laert. VIII, 36.

[5]) V, 11. 12. Ritter et Preller, p. 150.

Hesiod beantwortet diese Frage gewiss im Sinne alten Glaubens, wenn er sie in die Erde zu den Unterirdischen schlüpfen oder in die Luftregion der Ueberirdischen emporfliegen lässt. Von da aus wirkt sie als Schutzgeist oder als Rachedämon auf die Hinterbliebenen zurück. Sie erscheint ihnen tröstend oder schreckend im Traum, aber sie erscheint in der Gestalt, welche das Abbild des Körpers ist und in welcher sie von den Hinterbliebenen allein wieder erkannt werden kann. War sie erst öfter im Traum erschienen und hatte den Glauben an ihr Fortleben befestigt, warum sollte sie nicht auch den erregten Gemütern bei Tage begegnen? Den flüchtig umherirrenden Mörder erschreckt im Dickicht des Waldes, im Dunkel der Höhle, wo er sich geborgen wähnt, die Erscheinung der Psyche des Gemordeten. Dem Hilfesuchenden tritt in tagheller Gestalt die Psyche des verstorbenen Freundes und Schutzherrn vor Augen und zeigt ihm mit ermutigender oder warnender Geberde den Ausweg aus seiner Not. Kurz die Psychen waren nahe, sie konnten zu jeder Zeit und an jedem Ort erscheinen. Aber wie kamen sie dazu, andere Gestalt anzunehmen als die, in welcher man das Abbild des Toten wieder zu erkennen vermochte?

In den orphischen Kreisen spielt die Psyche nicht mehr die Rolle des Schutz- oder Rachedämons. Sie sucht beim Austritt aus dem Körper ihr eigenes Glück in der Vereinigung mit den seeligen Göttern. Die Gestalt, welche sie im Enthusiasmus oder in der Ekstase annimmt, hat mit dem verachteten Körper keine Aehnlichkeit mehr. Nachdem der Rausch der göttlichen Manie verflogen ist, sinkt sie freilich wieder in die körperliche Behausung herab, aber nur um die Enge und Unzulänglichkeit dieser Behausung doppelt peinvoll zu empfinden. Wie ist sie überhaupt, die eben noch in seeligem, göttergleichem Leben schwelgte, in die Höhle des Körpers eingeschlossen und gebannt worden?

Offenbar gehört sie ursprünglich jener höheren Welt an, zu welcher sie sich — nur vorübergehend leider — in

der Ekstase erhebt. In ihr allein fühlt sie sich frei und seelig; in der Körperwelt dagegen findet sie sich eingeengt, bedrückt, unfrei, unseelig.

Diese Erfahrung musste die orphischen Mysten zu den Gedanken hinführen, die uns aus ihren Spekulationen über Wesen und Geschick der Psyche entgegentreten. Die Psyche ist ein ganz anderes Wesen, wie der Körper, der mit all seinem Denken, Fühlen und Handeln an der sinnlichen Körperwelt haftet. Sie kann ausser ihm, ohne ihn leben, so wird sie auch nach ihm leben; und lebt sie nach dem Tode des Körpers fort, so muss sie auch schon vor ihrer Einschliessung in den Körper gelebt haben.

Die Verbindung mit dem Körper ist nur eine Episode im Leben der Psyche, eine Station auf ihrer Lebensreise. Was für eine? Darüber kann kein Zweifel sein. Die dem Kreis des Seeligen angehörige Seele ist herabgestossen worden auf „die Wiese des Unheils", „in die Höhle des Elends", weil sie sich dort einer Verunreinigung ausgesetzt oder eine Schuld auf sich geladen hat.

Das Wandern der Psyche „über die beschwerlichen Wege des Lebens" ist ein Bussgang, den die Götter ihr auferlegt haben; zugleich ein Bittgang, auf dem sie zu ihrer jenseitigen Heimat zurückstrebt. So belehrt uns Empedokles. Und er spricht damit nur die Meinung seiner orphischen Gesinnungsgenossen aus.[1])

War aber erst die Auffassung erreicht, dass die Psyche mit dem Menschen, in den sie eingeschlossen ist, gar nichts gemein hat, ja dass sie zu ihrer Peinigung oder Strafe nur auf Zeit in ihn gebannt sei, so lag die weitere Erwägung doch nicht weit ab, ob dieser Bussgang nicht länger dauere als das Menschenleben und ob die Psyche zu ihrer Strafe und Läuterung nicht noch durch andere Körper- und Daseinsformen hindurchmüsse, bis sie an den Ort zurückgelange, von dem sie ausgegangen war.

---

[1]) Fr 11. 13.

Auf diesem Wege liegt das pythagoreische Dogma, dass die Seele durch die gesamte Körperwelt wandern muss, bis ihr die Befreiung von der Welt und die Rückkehr in das Jenseits beschieden wird. Je nach dem Grad ihrer Verschuldung oder Verunreinigung — sittliche und asketische Gedanken durchkreuzen sich hier — nimmt sie die Gestalt niederer oder höherer Wesen an. Sie sinkt herab in die Körper der gemeinsten und widerwärtigsten Tiere; und sie erhebt sich, auf ihrer Wanderung geläutert, in die Körper der Fürsten und Helden. Sie verkriecht sich in Felsen, Gesträucher und Bäume; und sie senkt sich in die Körper solcher Menschen, welche ihr ein vorübergehendes Entfalten ihres eigensten Lebens vergönnen: die Asketen, die Visionäre, die Propheten und Dichter.[1])

So betrachtet erscheint die Lehre von der Wanderung der Psyche nur als eine Teilerscheinung in der theogonischen Spekulation der Orphiker. Die sinnliche Körperwelt ist ein Reinigungs- und Bussort für die unsinnliche Geisterwelt, die nach dunklem Geschick in sie herabgefallen ist, um durch Abstreifung des Körperlichen sich wieder zu sich selbst zu erheben. Der ganze Weltvorgang ist ein Herabsinken des ureinen Wesens in die Vielheit materieller Existenzen; ein Wandern durch sie, bis die Gottheit, durch den Weltvorgang, in den sie sich eingelassen hat, in den sie umgeschlagen ist — weltfrei — wieder in den Besitz ihrer selbst gelangt. In der Wanderung der Psyche, dem Teilstück der Weltseele, spiegelt sich nur ab und vollzieht sich der Weltvorgang: das in bestimmten Perioden sich vollziehende Umschlagen des Einen in das Viele, des Geistes in die Materie, der Welt-

[1]) Auf die Aehnlichkeit der orphisch-pythagoreischen Seelenwanderungslehre mit der aegyptischen und indischen ist oft hingewiesen worden. Dass sie aus Aegypten, wie schon Herodot meinte, oder aus Indien, wie Neuere vermutet haben, nach Griechenland gekommen sei, ist nicht erweisbar. Sie kann auch spontan aus dem geschilderten Gedankenkreise erwachsen sein.

seele in den Weltkörper — und die Rückkehr des Ureinen aus dem Vielen, des Geistes aus der Materie, der Weltpsyche aus dem Weltkörper zu sich selbst.

Der Lebensgott Dionysos wird von den Titanen in Stücke zerrissen: die Gottheit geht in die vielheitliche Körperwelt auseinander und durchläuft alle Stadien ihrer Entwicklung, nimmt alle Formen der Körperwelt an. Aber das Herz des Gottes wird unversehrt zu Zeus emporgehoben: die Psyche der Welt geht nicht verloren im Kreislauf des Geschehens, bleibt unberührt von der Mannigfaltigkeit der Gestalten, in welche sie eingeht.

„Aus dem Kreis entfloh' ich, dem lastenden, trauererfüllten", sagt die Psyche auf einem der Goldtäfelchen der Grabstätte von Thurioi. Sie hat „Busse getan für die Werke des Unrechts" auf der Wanderschaft durch die Körperwelt hindurch. Nun kehrt sie zurück in „die Sitze der Schuldlosen", wo sie mit dem Grusse empfangen wird: „ein Gott wirst du sein statt eines Sterblichen."[1])

Die Lehre vom Kreislauf der Dinge, der in bestimmten Perioden sich vollzieht und in welchem Alles genau so sich wiederholt, wie es in der früheren Periode statthatte, wie sie von den Stoikern später vertreten wird, hat mit der theogonischen Spekulation der Orphiker und Pythagoreer nichts zu tun. Die Seele will ihr irdisches Leben nicht wiederholen, sondern in ihr ursprüngliches, gottgleiches Leben zurückkehren, um dort zu verharren.

Von hier aus begreift sich auch die ablehnende Haltung des Xenophanes und der Eleaten gegenüber der Seelenwanderungslehre. Wie das Eingehen des Göttlich-Einen in die vielheitliche Erscheinungswelt nur ein scheinbares ist, so ist der harte Bussgang der Seele durch die Körper hindurch überflüssig. Es kommt nur darauf an, sich zu überzeugen, dass alle Bewegung, alle Veränderung, aller Wechsel auf Augenschein hinausläuft: dann geht dem visio-

[1]) Vergl. Gomperz a. a. O. S. 105 (69).

nären Erkennen hinter dem trügerischen Schleier der nichtigen Scheinwelt die Welt des wahren, weil unveränderlichen, ewigen, schlechthin einheitlichen Seins auf.

Es wird zweckmässig sein, die eigentümliche Weltanschauung, welche sich so entwickelt hat — wir nennen sie die psychocentrische — in ihren Hauptvertretern genauer zu verfolgen, bevor wir ihre Ausbildung bei Platon ins Auge fassen.

Pythagoras. Xenophanes und die Eleaten. Empedokles.

Der Anteil, welchen Pythagoras selbst an den mathematischen und astronomischen Forschungen der nach ihm benannten Schule gehabt hat, ist nicht mehr festzustellen. Das Interesse des Xenophanes und seiner Jünger an der Erforschung der Welt ist kein hervorragendes. Die Eleaten waren mehr Metaphysiker des Jenseits als Erforscher des Diesseits. Es kam ihnen mehr auf eine Deutung der Welt im Verhältnis zu gewissen Ansprüchen der menschlichen Psyche an, als auf eine interesselose Erklärung der Welt. Empedokles haben wir in anderem Zusammenhang als bedeutenden Naturforscher kennen gelernt. Hier ist er mit den beiden Anderen zusammen als Vertreter und Mitbegründer derjenigen geistigen Richtung im griechischen Leben zu würdigen, welche in dionysisch-orphischer Weise der vom Körper geschiedenen Seele eine überweltliche Daseinsweise sichern will.

Das Bild, welches die Jünger des Pythagoras und Xenophanes von ihren Meistern entwerfen, gleicht in vielen Zügen dem Bild, welches Empedokles selbst von sich gezeichnet hat.

Als Asket und Visionär oder Prophet soll Pythagoras in Kroton in Unteritalien aufgetreten sein und einen Orden gegründet haben. Dieser Orden hat sich des asketischen Lebens befleissigt; seine Orgien und Geheimdienste haben wohl, wie die orphischen, in allerhand Weihe- und Sühne-

gebräuchen die Reinigung und Befreiung der Psyche vom Sinnlich-Materiellen und ihre Erlösung aus dem Kreislauf der Körperwelt ausgedrückt und angestrebt. Die Vereinigung der Psyche mit der Gottheit wird den Höhepunkt ihrer sakramentalen Feier gebildet haben.

Dem Pythagoras wird aber auch von den Späteren die Kraft der Magie zugeschrieben. Die Fähigkeit der asketischen Enthaltung von der Welt steigert sich in ihm zur magischen Naturbeherrschung oder — wo die Natur von Dämonen erfüllt scheint — zur Theurgie und zum Geisterbann. Seine gottgleiche Psyche beherrscht wundertätig die Natur und durchdringt in der prophetischen Vision die Zukunft und die Gebiete des jenseitigen Lebens.[1])

An dem Versuch, die Herrschaft der Geweihten und Auserlesenen auch auf die politischen Verhältnisse Grossgriechenlands auszudehnen, scheinen die pythagoreischen Fanatiker gescheitert zu sein. Für asketische Reformen war die Masse in Süditalien so wenig empfänglich wie in Griechenland. Die Verbrennung des Mysterienhauses in Kroton (um 400 v. Chr.) gab das Signal zu einer Verfolgung der pythagoreischen Conventikel.

Einen deutlicheren Einblick in die Entstehung der asketisch-psychocentrischen Anschauung eröffnen die Nachrichten über das Leben des Xenophanes. Xenophanes hat den Zusammenbruch der jonischen Herrlichkeit erlebt. Dieses erschütternde Ereignis hat ihm den festen Boden des nationalen Lebens unter den Füssen hinweggezogen und ihn gewissermassen auf einen kosmopolitischen Standort gedrängt. Und ebenso hat ihn der Sturz der jonischen Herrschaft am nationalen Götterglauben irre gemacht, auf welchen die politische Macht der jonischen Städte aufgebaut war. So sucht er „auf das Weltganze hinblickend",

[1]) So tritt Pythagoras in den Biographien auf, welche ihm seine Verehrer in der beginnenden christlichen Zeit gewidmet haben. Vergl. Zeller, Pythagoras und die Pythagorassage. Vorträge und Abhandlungen 1865.

wie Aristoteles sagt, den Ersatz für das Vaterland in der Welt, für die nationalen Götter in einer die ganze Welt umspannenden Gottheit. [1])

Was ihm geblieben ist unter dem Zusammenbruch der Heimat, in der er gelebt, an der er gehangen hat, das ist seine von allem Irdischen losgerissene Psyche. Von dem Drang nach beständigem, die Seele voll befriedigendem Leben beherrscht, hat er die Körperwelt, in der ihm das Liebste, das Vaterland, zusammengebrochen war, für trügerischen Schein erklärt und über die Trümmer des Verlorenen hinweg den Weg gesucht nach der wahren Heimat: dem Jenseits des unvergänglichen, wandellosen, göttlichen Seins.

Erwägt man die Umstände, unter welchen Xenophanes zu der Lehre gekommen ist, dass Alles, was vergeht, nur ein Scheindasein führen könne, und dass wahrhafte Wirklichkeit nur einem unvergänglichen, in sich beharrenden, schlechthin unterschieds- und gegensatzlosen Sein zugeschrieben werden dürfe, so rückt einem diese „Alleinheitslehre" gewissermassen menschlich nahe. Als philosophische Schuldoktrin betrachtet, haftet ihr nur ein Interesse an, sofern sie die Elemente jenes metaphysischen Transscendentalismus erstmals klarstellt, in welchem wir die blasse Nachblüte des mythischen Supernaturalismus zu erkennen haben. Sie gleicht in dieser Hinsicht der pessimistischen Spekulation der Inder, welche ihre Unzufriedenheit mit der wirklichen Welt durch das Dogma vor ihrer Nichtigkeit rechtfertigen will.

Freilich das „reine Sein" der Eleaten, welches sich seltsamer Weise in den Schleier der nichtigen Sinnenwelt hüllt, ist kein Nirwana.

Wie kann man überhaupt dazu kommen, einen absoluten Gegensatz zwischen der vielheitlichen Körperwelt, in der wir leben und sterben, und einer Welt des wandellosen, harmonischen, unvergänglichen Seins, nach der wir uns vielleicht sehnen, aufzustellen und diesen Gegensatz durch

[1]) Met. I. 5. 986b 20.

den Machtspruch wieder aufzuheben: dass die gesamte Körperwelt eine blosse Scheinwelt sei?

Nur die Psyche, welche in den orphisch-pythagoreischen Sekten bereits die Geheimlehre in sich eingesogen hatte, dass sie, weil unbefriedigt durch die Körperwelt, einer höheren Welt angehören müsse, konnte so denken, wie Xenophanes und seine Anhänger gedacht haben. Die ganze eleatische Spekulation mit ihren sophistischen Beweisen, welche die Bewegung, die Veränderung und die Vielheit für blossen Schein erklären sollen, wird nur von diesem Gesichtspunkt aus verständlich. Sie gehört daher eigentlich nicht in die Geschichte der Philosophie, sondern in die Geschichte der asketischen Mystik.[1])

„Das Beste kann nur Eines sein", soll Xenophanes gesagt haben. Er hat sich damit zu mehr bekannt als zu dem formalen Monotheismus. Denn das Eine ist das Beste, weil es dem peinvollen, ruhelosen Kampf der Einzelwesen himmelhoch entrückt ist. War das Göttliche den Griechen wie den andern Völkern ursprünglich Alles und Jedes, was übermächtig und geheimnisvoll auf sie einwirkte[2]) — jetzt ist es ein Unsichtbares: das Ewige und Unvergängliche, das Eine und in seiner ungestörten Ruhe Seelige. Warum? Weil die Psyche sich selbst nicht mehr als das zweite, sondern als das höhere, bessere Ich im Menschen zu fühlen, weil sie das Materielle bereits als etwas Verunreinigendes und Befleckendes und sich selbst als etwas Ueberkörperliches, Geistiges zu verstehen gelernt hatte. In der Entwicklung des Dualismus wird damit ein bedeutsamer Schritt gemacht.

---

[1]) Womit nicht gesagt sein soll, dass ihre Vertreter nicht auch recht wertvolle Versuche zur Erklärung von Naturerscheinungen aufgestellt haben. — Ich freue mich aus Diels' Ausgabe und Erläuterung des Lehrgedichts des Parmenides (Berlin 1897) zu ersehen, dass dieser hervorragende Kenner der griechischen Philosophie über die eleatische „Philosophie" ähnlich urteilt.

[2]) „τὸ κρατεῖν νομίζεται θεός."

Die zweckbewusste, bestimmte Trennung der vielheitlichen, gegensätzlichen, in fortwährendem Wechsel des Entstehens und Vergehens dahinlebenden und sterbenden Erscheinungswelt von der Welt des wandellosen, in sich ruhenden, einen Seins, dem allein Wesenheit und Wirklichkeit zukommt, ist für die Ausbildung der supernaturalistischen Metaphysik des Platon und seiner Nachfolger von entscheidender Bedeutung geworden. Allerdings scheinen die Eleaten die asketischen Consequenzen ihres Dualismus weniger betont zu haben, als die erkenntnistheoretischen. Von Parmenides wissen wir, dass er dem auf die Erscheinungswelt gerichteten sinnlichen Erkennen alle Wahrheit abgesprochen hat. Wahrheit kann nur das visionäre Erkennen beanspruchen, welches das hinter dem Schleier der Sinnenwelt ruhende reine, unbewegte Sein entdeckt und festhält.

Aber darin liegt ebenso wie in der Askese die Wertloserklärung der wirklichen Welt, ihrer Bearbeitung, ihrer Erforschung. Die Psyche, welche den Körper als Gefängnis und die ganze Körperwelt als einen Ort der Qual, als eine Hölle erkannt hat, verfolgt nur noch das eine Interesse, sich über sie zu erheben. Sie erhebt sich über sie, indem sie eben die Wertlosigkeit und Nichtigkeit der Welt durchschaut.

Damit haben die Eleaten einen neuen Begriff der Realität aufgestellt. Wirklichkeit kommt dem zu, was ein Körper ist, was sich körperlich bewegt, denkt, handelt. Das war die Auffassung der alten Mythologen und Metaphysiker. Wirklich ist nur das, was körperlos, bewegungslos, wechsellos in sich verharrt. Das ist der neue Begriff der Realität, der jetzt geltend gemacht wird. Demnach kommt Realität weder dem Körper, noch der Welt zu, sondern nur der Psyche und der Gottheit: dem jenseits der Sinnenwelt gelegenen reinen Sein.

Auch die Eleaten kennen zwei Seelen. Dem Parmenides wie dem Zeno ist der Geist oder die Seele einer-

seits das Ergebnis einer Mischung körperlicher Elemente: des Warmen und Kalten, des Trocknen und Feuchten. Das ist die „körperliche" Seele, die uns von Homer her bekannte, die im Grunde der denkende und fühlende Körper selbst ist. Andrerseits kennen sie die „Seele" als das zweite Ich im Menschen, welches bereits die Orphiker und Pythagoreer als ein höheres, spirituelles und gottähnliches Wesen dem körperlichen Menschen schroff gegenübergestellt haben. Für diese überirdische Psyche, die sich in der visionären Spekulation als ein durchaus eigenartiges Wesen bekundet, welches mit dem Körpermenschen nur vorübergehend zusammengequält ist, haben die Eleaten mit ihrem metaphysischen Dogma Partei genommen. Die Lehre von der Nichtigkeit der gesamten Körperwelt, sollte die Psyche ihrer Erlösung versichern. Die Seeligkeit freilich, welche sie ihr in der Rückkehr in das Alleine zu bieten vermochten, ist eine problematische. Die Psychen scheinen in dem Alleinen unterzugehen und zu versinken, wie die Körperwelt sich in ihm in Nichts aufgelöst hat.[1])

Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint es kaum mehr auffallend, dass Platon, die Eleaten, denen er so viel verdankt, gelegentlich verspottet hat.[2])

Die Idealwelt des reinen Seins, in welcher die Psychen die Erlösung von der Körperwelt, der nichtigen, finden sollen, wird ihnen in Wirklichkeit zum Grab. Wie die Schattenseelen Homers lautlos in den Hades hinabgleiten, so werden die Geisterseelen der Eleaten von dem Alleinen verschlungen, dem allein Realität zukommt. Was also bedeutet für die Psychen die Erlösung aus der Körperwelt, wenn sie in die Welt des reinen Seins zurückkehren, die nichts Einzelnes und Besonderes in sich duldet? Gewiss nicht die Seeligkeit, die dem Platon vom individuell-persönlichen Leben untrennbar schien.

---

[1]) Vergl. Rohde a. a. O. S. 446—449.

[2]) Theaet. 181.

Ein Blick auf die Erscheinung des Begründers dieser „Metaphysik des wahrhaft Wirklichen“ bestätigt unsere Auffassung. Xenophanes ist als religiöser Reformator aufgetreten und hat als wundertätiger Prophet die griechischen Städte in Unteritalien durchwandert. Er ist ein leidenschaftlicher Bekämpfer des Homer und Hesiod, von welchen er gesagt haben soll, dass sie die Verbreitung ihrer unwürdigen Vorstellungen von den Göttern mit schweren Strafen in der Hölle büssen müssten. Unwürdig aber erscheint es ihm, die ewigen Götter vorzustellen wie Menschen und ihnen menschliche Schwächen und Torheiten anzudichten. Das konnte auch den gläubigen Griechen einleuchten. Dagegen musste seine Bekämpfung des nationalen Polytheismus Anstoss erregen. Für den Gedanken, dass die Gottheit ein einziges Wesen sei und sich gleichmässig auf die ganze Welt mit ihrer Tätigkeit beziehe, konnten die Anhänger der Nationalreligion im Altertum so wenig Verständnis haben, wie die Vertreter der confessionellen Religion in der Neuzeit. Denn dieser Gedanke bedroht immer die partikularistischen Interessen, deren Förderung man hier wie dort von der Gottheit erwartet.

Dass Xenophanes diesen Weltgott, den er an Stelle der Nationalgottheiten setzt, monistisch vorgestellt habe, ist wahrscheinlich, weil in der eleatischen Sekte allenthalben das Göttliche als das beharrende, ewige und unvergängliche Sein der veränderlichen, in stetem Wechsel und Fluss befindlichen Sinnenwelt, als einer blossen Scheinwelt entgegengesetzt wird. Aber von Monotheismus kann doch kaum bei ihm und seinen Anhängern die Rede sein. Denn weder wird die Gottheit persönlich gedacht: sie ist „den Sterblichen nicht an Gestalt noch Gedanken vergleichbar“, noch wird sie von der Welt unterschieden, sie ist eben das, was an der Welt wahrhaft wirklich ist, das Eine-Bleibende im Wechsel des Vergänglich-Vielen. Aber „volle Gewissheit hat in Betreff der Götter und dessen, was ich das All nenne, noch keiner erlangt und

wird keiner erlangen . . . Denn Schein ist über Alles ausgebreitet." [1])

Die praktischen Reformabsichten des Meisters scheinen bei den Jüngern zurückgetreten zu sein. Um so eifriger haben sie die Alleinheitslehre ausgebildet. Aber nirgends wird von ihnen berichtet, dass sie einen Versuch gemacht hätten, die Welt des Vielen aus dem Alleinen abzuleiten und zu erklären. Sie leben in der Tat in zwei Welten, wie sie zwei Psychen in sich tragen. Mit der körperlichen Seele quälen sie sich an der Körperwelt ab um sie zu verstehen; mit der geistigen Psyche schauen sie nach einer Welt des reinen Seins, von der sie doch nichts zu sagen wissen, als das sie eben nicht Körperwelt ist.

Besser sind wir über die Lebensführung des Empedokles unterrichtet. Wir haben diesen merkwürdigen Mann bereits als Anhänger der Seelenwanderungslehre kennen gelernt. Wir wissen, dass auch er die Zweiseelentheorie vertritt. Zwar braucht er selbst den Namen Psyche nicht. Aber er beschreibt den Menschen als Doppelwesen. Als Körperwesen hängt er mit der empirischen Welt zusammen. Und alle geistigen Tätigkeiten, mit welchen der Mensch die Welt erkennt und beherrscht, wurzeln im Körper. [2])

---

[1]) Vergl. Gomperz a. O. S. 134. — Die Frage nach dem Monotheismus des Xenophanes (vergl. Freudenthal d. Theol. d. X. 1886 und Zeller, Archiv f. Geschichte d. Philos II. 1) ist meines Erachtens nicht von so grosser Bedeutung als man wohl gemeint hat. Jedenfalls wird durch sie die Stellung des Xenophanes in der Entwicklung des griechischen Geisteslebens nicht aufgehellt. Vergl. auch Gomperz 131 f. u. 140 f.

[2]) Das νοεῖν, das Denken, hat, wie wir sahen, seinen Sitz im Herzblut und ist, wie Aristoteles (de an. 427 a [26]) erklärt, eine körperliche Funktion. (σωματικόν). Wo die „geistigen" Tätigkeiten, welche den Menschen mit der empirischen Welt verbinden: Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst auf die Psyche zurückgeführt werden, da ist nie die spirituelle Psyche gemeint, die durch Vision und Askese mit der Ueberwelt verkehrt, sondern stets die „animalische" Seele oder kurzweg der lebendige Körper.

Auf der anderen Seite weiss er, dass in dem körperlichen Menschen noch ein höheres, übermenschliches Wesen haust — wir nennen es die Psyche. Mit diesem Wesen identifiziert er sich selbst, und es ist von besonderem Interesse sein eigenes, unzweideutiges Zeugnis hier zu verfolgen.

In seinem Gedicht von der Natur erzählt er wie seine Psyche von Dämonen in die Körperwelt geleitet worden sei, um hier die beschwerlichen Pfade des Lebens zu durchwandern. Er erinnert sich genau wie er schon ein Knabe war und ein Mädchen, ein Gesträuch und ein Vogel, ein stummer Fisch im Salzmeer.

Dieser Dämon (die Psyche) ist sein höheres, wahres Ich, dem gegenüber das Interesse an der empfindenden und denkenden Psyche (dem Körper), welche aus der irdischen Welt entstammt und mit ihr sich auflöst, völlig zurücktritt. Denn unvergleichlich wichtiger als die Erforschung der Naturwelt ist für ihn, den Lehrer des Heils und Erlöser, die Frage wie der Seelendämon von den Banden des Irdischen befreit, aus dem Kreislauf der Wiedergeburten erlöst und in seine eigentliche Heimat, das Jenseits, zurückgebracht werde.

Die Mittel, welche Empedokles zu diesem Zweck aufbietet, sind, wie nicht anders zu erwarten, lediglich negativ-asketischer Art. Man muss seinen Dämon — wir würden in der Sprache des Christentums sagen: seine Seele rein halten von aller Befleckung des Irdischen; denn das Kleben am Sinnlichen und Irdischen ist die Sünde und bedingt das Geborenwerden der Seele in niedrigen Körperformen. Mit der Steigerung der asketischen Kraft und Reinheit steigt die Seele in höhere Daseinsformen; sie tritt auf dem Wege der Heiligung in die Körper oder Personen von Aerzten, Dichtern, Sehern ein, bis sie am Ende ihres Reinigungs- und Sühneganges, aller Leiden enthoben, den Tod überwindet und als unsterblicher Gott in den Chor der Götter zurückkehrt. An diesem Endziel der Seelen-

wanderung ist die Psyche des Empedokles bereits angelangt. Obwohl noch im Körper ist sein eigentliches Selbst bereits wieder Gott geworden. Deshalb kann er Anderen nunmehr den Weg der Vergottung (Unsterblichkeit und Seeligkeit) zeigen. Seine Gottheit hat Empedokles aber nicht nur in der visionären Jenseits- oder Gottesschau betätigt. Als Asket ist er auch ein Meister im Naturzwang: er bewirkt Dürre und Regen, stillt und erregt die Winde, heilt Krankheiten und überwindet den Tod, wie ihn denn die Sage unter die Uebermenschen stellt, die nicht gestorben, sondern in das Reich der Seeligen entrückt worden sind.[1])

Empedokles scheint den Dualismus, in dem sich sein Denken bewegt, übrigens selbst übel empfunden zu haben. Seine zwei Seelen waren immerhin in seiner einzigen Person verbunden. Sollten nicht am Ende auch die zwei Welten, in welchen sie getrennt lebten, zu einer einzigen sich vereinigen lassen? In seinen eschatologischen Ausblicken sucht er nach einer Ueberwindung dieses doppelten — anthropologischen und kosmologischen — Dualismus. Er blickt auf eine Endzeit dieser nach mechanischen Gesetzen aus den vier Elementen sich fortwährend bildenden und umbildenden Naturwelt. Einmal wird auch in ihr aller Streit der Gegensätze aufhören, und die in ihre Elemente aufgelöste Welt wird von der Liebe allein beherrscht sein. In der Einheit des seeligen Sphairos werden die Seelen und die Götter nicht fehlen. Eine einzige Welt, die in ihrer Vollkommenheit von der Gottheit nicht mehr zu unterscheiden ist, umfasst dann Alles; und Alles löst sich auf in ein einziges seeliges Dasein, in dem alle Gegensätze ihr Ende

[1]) Vergl. Rhode's vorzügliche Darstellung S 465 ff. Als ein seltsamer Widerspruch mit diesem ganzen spiritualistischen Dualismus erscheint es, dass Empedokles die Vergünstigung zu teil wird, gleich den seeligen Ahnen und Heroen in seinem „Körper" fortleben zu dürfen!

finden, bis ausbrechender Streit diese Harmonie zerstört und zu neuer Weltbildung drängt.[1])

So schimmert auch in den eschatologischen Gedanken des Empedokles der Pantheismus durch, der Retter aus dem Dualismus, der Versöhner von Seele und Körper, von Gott und Welt, von Diesseits und Jenseits.

Kapitel V.

Die Begründung des asketischen Supernaturalismus durch Platon.

Niemals wird man der geschichtlichen Grösse Platons gerecht werden, wenn man ihn nur als den philosophischen Forscher und Schriftsteller, und wenn man seine Philosophie lediglich als das Ergebnis einer Ausgleichung zwischen der Lehre der Eleaten und des Heraklit mit Hilfe der sokratischen Begriffsbildung auffassen will. Platon war eben mehr als Philosoph; er war der prophetische Verkünder und der künstlerische Darsteller einer Weltanschauung, welche sich auf Jahrtausende die Gemüter der europäischen Kulturvölker erobert hat und welche, wenn auch nicht unter seinem Namen, fortlebt bis in die Gegenwart.

Die Philosophie als Welterforschung ist Platon nicht Selbstzweck; sie ist ihm nur das Hilfsmittel, um seinen erhabenen Glauben über Herkunft und Endgeschick der Menschenseele auszuführen und zu begründen. Dieser Seelenglaube ist das Herz seiner Weltanschauung. Dass die Seele in der Erforschung und Organisation der wirklichen Welt Befriedigung nicht finde und finden könne, dass keine irdische Arbeit im Dienst der Wissenschaft oder des Staates ihr Genüge schaffe und schaffen könne, das ist der feste Punkt, von dem aus er die empirische Welt aus den Angeln hebt, zerschlägt, zertrümmert, in Nichts

[1]) Vgl. hierzu Rhode, a. a. O. p. 479.

auflöst, um in einem weltfernen Jenseits der nach dem Höchsten verlangenden Seele, eine ihrer würdige, sie ganz befriedigende Welt aufzubauen.

Wohl steht Platon mit den Füssen auf dem Boden der wirklichen Welt. Aber nicht auf ihre Erforschung und Organisation ist sein Sinn vornehmlich gerichtet. Mit dem Haupt in die Wolken ragend, späht er dort umher nach einer Welt idealer Wesenheit und ewigen Bestandes, um der Seele ihre Heimat, aus der sie sich verirrt hat und in die er sie zurückführen will, ausfindig zu machen. Von diesem Centralpunkt aus will seine ganze Philosophie verstanden sein, von ihm aus ist sie allein zu verstehen.

Aber indem Platon die Seelenfrage in die Mitte seines Denkens stellt, hat er auch schon eine uralte Antwort auf sie bereit. Aus der rastlosen Wanderung durch die mannigfaltigen Formen der Sinnenwelt soll die Seele zur Ruhe gebracht werden, indem ihr der Zugang zu einer verlorenen Welt des Ideals wieder erschlossen wird. Nach dieser Welt der Seeligkeit haben die orphischen und pythagoreischen Propheten ausgespäht, die Volksreligion glaubte sie auf den Inseln der Seeligen, im Elysium gefunden zu haben, die schwärmerischen Gläubigen des Dionysosdienstes vermeinten sich in asketischer Verzückung unmittelbar zu ihr erheben zu können; die Spekulation der Eleaten hatte die Entwertung der wirklichen Welt, unter dem erschütternden Eindruck des Zusammenbruchs der jonischen Herrlichkeit, bereits durch die metaphysische Lehre zu begründen versucht: dass nur dem im Wechsel der trügerischen Erscheinungswelt beharrenden, einen Sein wahrer Wert und wahrhafte Wirklichkeit zukomme, — da trat Platon auf und fasste diese bis dahin zersplitterten, unsicheren, tastenden Versuche der Sehnsucht der Menschenseele, jenseits der vergänglichen Welt des Scheines, eine Welt der beharrenden Wesenhaftigkeit und Seeligkeit zu erschliessen, zusammen zu einem Gedankenbau, der die Jahrtausende überdauern und Millionen eine herzbefriedigende und seelen-

erhebende Wohnstätte bieten sollte. Die tiefste religiöse Empfindung, der prophetische Blick für das Ideal, die glänzende Kunst des Redners und Schriftstellers, die scharfsinnigste Dialektik des Denkers verbanden sich in ihm zu dem einen Zweck: der uralten Seelen- und Jenseitshoffnung die ideale Gestalt zu geben, in welcher die Apologeten der ersten christlichen Jahrhunderte und die Humanisten des ausgehenden Mittelalters, ein Augustin und ein Erasmus den Grundriss ihrer eigenen Weltanschauung wiedergefunden haben.

Alles was Platon, der Philosoph, geleistet hat und leisten wollte, steht im Dienst dieses menschlichsten aller Probleme. Die Psychologie mit der Lehre von der Präund Postexistenz der Seele, mit dem Nachweis ihrer reinen Geistigkeit und Unzerstörbarkeit; die Erkenntnislehre, die alle wahrhafte Erkenntnis als Erinnerung an das himmlische Vorleben der Psyche erklärt; die Dialektik, welche aus dem trügerischen Charakter der Sinneserkenntnis die Nichtigkeit der Erscheinungswelt erweist und die Wahrheit allein im Schauen der ewigen Idealwelt finden will; endlich die Ethik, welche die weltflüchtige, asketische Sittlichkeit, als höchste Form des praktischen Lebens, der auf die Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft gerichteten Moral überordnet, — zuletzt die Politik mit dem folgeschweren Versuch die Gesellschaft nach Massgabe der Idealwelt zu organisieren.

So werden wir denn auch Platon nur gerecht werden, wenn wir ihn als den Begründer der asketisch-supernaturalen Weltanschauung darstellen, die ihren Elementen nach zwar vor ihm vorhanden war, aber erst von ihm in die Form gebracht und mit den Beweisgründen ausgestattet worden ist, in welcher und mit welchen sie bis heute fortlebt.[1])

---

[1]) Diese Auffassung Platons und der platonischen Philosophie habe ich bereits in der Abhandlung: Metaphysik und Asketik (Archiv f.

Wir haben daher seine Lehre von der Seele und ihren Tätigkeiten zum Ausgangspunkt unserer Schilderung seiner Weltanschauung zu nehmen; sie bildet auch ihren unverrückbaren Kern und Mittelpunkt.

Das Interesse, welches Platon an der Seelenfrage nimmt, ist sein eigenstes, persönliches Interesse. Aber schon die Stellung der Seelenfrage ist bedingt einerseits durch seine Teilnahme an der orphisch-pythagoreischen Gedankenwelt, in die er sich schon frühzeitig eingelebt haben muss, andererseits durch die Gleichgiltigkeit und Verachtung, welche sein ideal-aristokratischer Sinn den gesellschaftlichen und staatlichen Zuständen seiner Zeit entgegenbrachte.

Wie in jenen Sekten verbindet sich auch in seiner Gedankenwelt eine höchst pessimistische Beurteilung der Zustände des öffentlichen nationalen Lebens, die sich bis zur absoluten Weltverachtung steigert, mit dem brennenden Interesse an der Frage, ob die Menschenseele dauernd an Verhältnisse gebunden sein soll, über die sie sich doch mit ihren idealen Forderungen an das Vollkommene und wahrhaft Beglückende so hoch erhebt. Den Zwiespalt zwischen den idealen Forderungen der Seele und der harten Wirklichkeit, in welcher sie ihr Dasein fristen muss, hat Platon tiefer als Einer empfunden; und er ist ihm zum vollen, unversöhnlichen Gegensatz, zwischen Ideal und Wirklichkeit ausgewachsen.

Er hat mit der ganzen Energie eines von der Welt abgestossenen idealen Geistes das kühne Wagnis durchgeführt, die gesamte empirische Welt wegzuwerfen, um die Idealwelt, die in seinem Gemüte lebte, als die allein wirkliche und wahrhafte zu erweisen.

Allerdings fehlt es auch bei Platon nicht an Vermittlungsversuchen. Die Psyche ist nicht nur in der

---

Gesch. der Philosophie 1888. VI, 1.) vertreten. Sie ist mir inzwischen durch die ebenso erschöpfende wie überzeugende Darstellung E. Rohde's (Psyche S. 555 ff.) bestätigt worden.

empirischen Welt: sie soll sich auch in ihr geltend machen, indem sie diese Welt erforscht, ordnet und beherrscht.

Aber freilich, sie durchschaut sie, um ihre Wertlosigkeit und Nichtigkeit zu erkennen, und sie ordnet und beherrscht die Welt und die Gesellschaft, um alle kulturelle und sittliche Arbeit nur als Mittel, sich von der Welt frei zu machen und von ihr loszukommen, auszuüben.

Die optimistische Beurteilung der Körperwelt als Erscheinungsform der Idealwelt fehlt Platon nicht, sie tritt aber in den Hintergrund. Ebenso fehlen nicht die Versuche, die empirische Welt aus der Idealwelt zu erklären und sie nach Massgabe derselben zu organisieren; aber Platon verzweifelt an ihrer Durchführung.

Was schon im Ausgangspunkt seines Denkens angelegt ist, bricht überall in der Ausbildung der Weltanschauung Platons mit unwiderstehlicher Kraft hervor: dass Alles, was entsteht, wert ist, zu Grund zu gehen, und dass nur die unveränderliche, im tiefsten Grund der Seele sich offenbarende Welt des Ideals, aus der die Seele stammt, von der sie Zeugnis ablegt, zu der sie zurückstrebt, Anspruch auf wahre Wirklichkeit und ewige Dauer hat.

Platons Seelenvorstellung ist auf dem Boden des alten Gegensatzes, den man zwischen dem Körpermenschen und dem Seelenmenschen aufrichtete, auf Grund von Erlebnissen, die früher geschildert worden sind, erwachsen. Die Psyche hatte schon vor dem Auftreten Platons in der Gedankenwelt des Griechentums verschiedene Entwicklungsstadien durchlaufen, die zugleich Reinigungs- und Verklärungsstadien für sie geworden sind: von dem unheimlichen finsteren Seelendämon an bis zu dem lichten, dionysischen Seelengott. Platons Seelenlehre knüpft an diese nächstliegende, höchstentwickelte Form an. Der Seelendämon der Verstorbenen, den man mit Opfer und Gebet beschwichtigen und versöhnen muss, spielt keine Rolle in seiner Gedankenwelt. Die Wanderung der Seele durch die Körperwelt, die ziel- und trostlose, wird ihm, deutlicher

wie seinen Vorläufern, der Buss- und Sühnegang, auf dem und durch den die Psyche zu ihrer himmlischen Heimat zurückstrebt.

Das Jenseits teilt sich ihm, wie den Mysten von Eleusis, in Hades und Elysium. Aber während er die Hölle an ihrem alten Ort belässt, im Erdinnern, hebt er das Elysium empor bis über die Sterne, in Regionen, welche nur dem geistigen Auge des verzückten Sehers zugänglich sind.

Was hat Platon aus dem Seelendämon gemacht? Das ist die erste Frage, die wir beantworten müssen, um zum Verständnis seiner Weltanschauung zu kommen.

Man hat gestritten darüber, ob er nicht in Uebereinstimmung mit uraltem Glauben mehrere Seelen im Menschen annehme, oder ob nur von verschiedenen Tätigkeiten und Vorgängen einer einzigen Psyche bei ihm die Rede sei. Zunächst genügt es, darauf hinzuweisen, dass Platon die Psyche der Vernunft (dem νοῦς) gleichsetzt und in dieser die höchste, zur Leitung des ganzen Menschen berufene, seelische Kraft findet.

Durch die Aufgabe, die niederen seelischen Kräfte, den Willen und die Begierde, zu leiten, gliedert Platon die „denkende" Seele dem Organismus der Menschennatur derart ein, dass jeder Dualismus beseitigt scheint. Durch die Beziehung auf Wille und Begierde, welche den Menschen an die Sinnenwelt fesseln, wird ihr zunächst kein anderer Zweck zugeschrieben als der: die Sinnenwelt zu beherrschen durch Erkenntnis und durch Handlung. So wird die Psyche als Grund des Lebens des Körpers aufgefasst. Sie hat ihren Sitz im Kopf, während die niederen Seelenkräfte: der Mut im Herzen, die Begierde im Bauch wohnen.[1]) Die weltbildende Gottheit (der Demiurg) bildet auch die Psyche. Und er bildet sie zu dem Zweck, den Körper zu beseelen und zu beherrschen. Wie der Wagenlenker das edle, feurige Ross zugleich mit dem rohen und

[1]) Phaed. 105 C. Crat. 399 D. Tim. 44 D.

unbändigen zügelt, soll die Psyche die niederen und besseren Triebe im Menschen: den Mut und die Begierde im Zaume halten.[1])

Die höhere Seele oder die Vernunft ist also von Hause aus dazu bestimmt, die niederen Seelenkräfte bezw. Seelen zu leiten und zu beherrschen. Durch Vermittlung dieser dehnt die Psyche ihre Herrschaft aus über die gesamte Körperwelt, die sie erkennt und organisiert.[2])

Ja der Gedanke wird gestreift, dass die Verleiblichung der Seele selbst notwendig ist für ihre stufenmässige Entwicklung zu reiner Geistigkeit.[3]) Die Seelen müssen wandern durch die niedriger oder höher organisierten Körper hindurch bis sie in den Philosophenleibern den Grad der Vollkommenheit erlangen, der sie zum Schauen der Gottheit befähigt.[4])

Scheint somit Platon die Psyche in eine organische und in gewissem Sinne für sie selbst heilsame Verbindung mit der Körperwelt zu bringen, so wird diese Verbindung freilich durch entgegengesetzte Erklärungen wieder aufgehoben. Und es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass wir gerade in diesen seine ausgereifte, endgiltige Ansicht von der Psyche zu erkennen haben.

Die Psyche stammt nicht aus der Körperwelt und kann daher nur vorübergehend mit ihr verbunden sein.

Sie ist bestimmt aus der Körperwelt wieder auszuscheiden und in ihren ursprünglichen körperlosen Zustand zurückzukehren.[5])

Schon nach ihrer Entstehung ist die höhere Seele von den niederen, am Körper haftenden seelischen Kräften (oder Seelen) verschieden. Sie wird von der höchsten Gottheit selbst gebildet; die niedere Seele (das ἀλόγιστον)

[1]) Tim. 41 D. ff. Phaedr. 246 A. ff. 253 C.
[2]) Phaedr. 249 A. ff. 253 C.
[3]) Tim. 41 D. f.
[4]) Tim. 42 D. f. Phaedr. 123 D. Leg. X. 904 B.
[5]) Tim 42 B. ff.

oder ihre beiden Vermögen bezw. Kräfte, der Wille (θυμός, θυμοειδές) und die Begierde (ἐπιθυμία, ἐπιθυμητικόν) dagegen werden von Untergöttern oder Dämonen gebildet.[1])

Die Begierden und Affekte, aber auch das sinnliche Denken (αἴσθησις) ziehen die Seele in das Reich der Sinnlichkeit herab; sie bedingen schon im Jenseits den Sündenfall der Seele und fesseln sie an den Kreis der Wiedergeburten. Aus dem Körper erwächst der Seele alle Leidenschaft und alle Torheit.[2])

Die Seele wird durch die Verbindung mit dem Körper dem Verderben ausgesetzt. Der Leib ist ein Hindernis für die spirituelle Tätigkeit der Seele und ein Unglück für sie.[3]) Die Verleiblichung wird als Fall der Seele aus ihrem ideellen Dasein bezeichnet. Der Grundtrieb, der in den Leib eingeschlossenen Seele ist die Sehnsucht nach Erlösung aus dem Leib, der sie hindert, die Ideen zu schauen und in ihnen zu leben. Ja der Leib wird geradezu das Grab der Seele genannt.[4])

Die Psyche kann sich im Körper nur gehemmt und unglücklich fühlen, denn sie ist ihrem ganzen Wesen nach vom Körper und der Körperwelt verschieden; ja sie ist ihnen entgegengesetzt, als ein rein spirituelles, unsinnliches Geisteswesen. Die Körper, wie die körperlichen Seelen bezw. Seelentätigkeiten sind teilbar, zusammengesetzt, veränderlich, vergänglich, dem Tod verfallen.

Die höhere Seele ist unteilbar, eine reine Einheit, sich selbst bewegend und doch unveränderlich und ewig. Sie

---

[1]) Tim. 14 u. 15. 31.

[2]) Tim. 41. Phaedr. 61 C. 83 C. — Dunkel bleibt, wie Platon der „ideellen" Seele schon in ihrer Präexistenz eine gewisse Neigung zum Materiellen zuschreiben mag, ohne die freilich eine Welt beseelter Körper nie entstanden sein würde. Vergl. hierüber Rohde S. 565, 1.

[3]) Phaedr. 248 C. Rep. 611 E. Gorg. 493 A.

[4]) Phaedr. 246 C. 240 C. 248 C. 250 C. Gorg. 493 A. Phaedon X. C.

hat vor der Verleiblichung existiert und sie wird nach ihr existieren.[1])

Man sieht, diese Seele ist nicht mehr das Abbild (εἴδωλον), oder die verfeinerte Dublette des beseelten Körpers; sie ist ein schlechthin unkörperliches, rein geistiges Wesen, welches nur vorübergehend mit dem Körper verbunden sein soll. Sie tritt nicht nur gelegentlich hervor in der Vision, im Enthusiasmus, wie in den orphisch-pythagoreischen Orgien, sondern sie lebt und betätigt sich fortwährend und regelmässig, indem sie einerseits die niederen Seelentätigkeiten leitet und regiert, anderseits aber ihre eigensten Tätigkeiten ausübt, die keine Beziehung auf den Körper und die Körperwelt haben.

Die Betrachtung dieser Tätigkeiten wird uns das Wesen der platonischen Psyche erst voll aufschliessen.

Im allgemeinen wird nun das Denken oder das Erkennen als die eigenartige Tätigkeit der Psyche von Platon überall anerkannt. Aber das Denken gestaltet sich verschieden, je nachdem es durch den Körper vermittelt und auf die Körperwelt bezogen wird, oder aber als freie, rein geistige Tätigkeit auf die Idealwelt sich richtet. Im ersteren Fall ist das Denken Wahrnehmung (αἴσθησις) und Meinung (δόξα). Das Objekt dieses Denkens ist die sinnliche Welt, die Naturwelt und die politisch-soziale Welt in ihren einzelnen Gestaltungen. Im zweiten Fall ist das Denken begriffliches Erkennen (νόησις), welches in den Begriffen von Arten und Gattungen das Bleibende in den Erscheinungen erfasst, die Ideen, welche in der körperlichen Form zur Darstellung kommen sollen, aber wegen des trübenden Einflusses des Materiellen niemals rein zur Darstellung kommen. Die sinnlichen Erscheinungen regen daher nur die Bildung der Begriffe von Ideen, die sich in jenen ausdrücken oder darstellen wollen, an. Die Ideen selbst werden so wenig in den sinnlichen Erscheinungen

[1]) Phaedon 79 C. 80 B. Leg. X. 895 ff. Phaedo 245 C.

erfasst als diese nur ein unvollkommener, getrübter Ausdruck derselben sind. Das begriffliche Erkennen scheint freilich bei den Arten und Gattungen, die sich in den wechselnden, absterbenden und wiederauflebenden Exemplaren und Individuen darstellen, stehen bleiben zu müssen. Aber es greift mit der Erkenntnis über sie hinaus, dass die Gattungen bleiben, während die Exemplare vergehen, dass die Ideen das in Vollkommenheit darstellen, was die Erscheinungen nur getrübt zum Ausdruck bringen.

Auf diesem Wege steigert sich das begriffliche Erkennen zu visionärem Schauen (ὁρᾶν θεᾶσθαι). Denn die Ideen, die selbständig existieren müssen, eben weil sie in der Körperwelt weder vollständig, noch rein zur Darstellung kommen, können nur hinter, über, jenseits der Erscheinungswelt gesucht werden. Man kann sie nicht wahrnehmen, man kann sie auch nicht auf dem Weg des reflexiven Denkens erschliessen. Dieses erreicht nur die Begriffe der im Wechsel der Exemplare und Arten verharrenden Gattungen. In ihrer selbständigen Wesenhaftigkeit, in ihrer idealen Vollkommenheit, in ihrer Unabhängigkeit von der Körperwelt können die Ideen nur geschaut werden auf dem Wege der Intuition oder Vision. Und in diesem intuitiven oder visionären Erkennen, in der Ideenschau, tritt die erste, die massgebende Tätigkeit zu Tage, in welcher sich die Psyche als ein vom Körper unabhängiges, die Körperwelt überragendes, rein geistiges Wesen offenbart. Sehen wir näher zu, wie die Psyche dazu kommt, hinter der Körperwelt eine selbständige Ideenwelt zu entdecken.

Was sie in der Körperwelt wahrnimmt, sind immer nur flüchtige, dem Gesetz des Entstehens und Vergehens unterworfene Erscheinungen. Aber indem sie die verwandten und ähnlichen Erscheinungen als Teile oder Glieder einer Art oder Gattung zusammenfasst, geht sie bereits über die Erscheinungswelt hinaus: die Gattungen bleiben, die Exemplare vergehen. Ferner: alle Erscheinungen sind mit Fehlern behaftet, stellen die Gattung deutlicher oder

undeutlicher, reiner oder unreiner dar. Niemals aber wird die Gattung in einem Individuum ganz und vollkommen zur Darstellung gebracht. Die Menschheit stellt sich reiner in den Hellenen dar als in den Barbaren; die eine Pferderasse entspricht dem Zwecke oder der Idee ihrer Gattung durch Wohlgestalt, Ausdauer u. s. f. besser als die andere. Die schönen Gestalten in der Natur und Gesellschaft zeigen Wert- und Stufenunterschiede: das Schöne an sich, das Schöne in seiner Vollkommenheit wird in den schönsten Gebilden der Natur und Kunst nicht erreicht.

Die guten Handlungen der Menschen werden nicht nur durch böse durchkreuzt; wir können auch die besten noch steigern und erreichen doch nicht das Ideal des vollkommen Guten, welches die Anschauung des relativ Guten vor unserem geistigen Auge erstehen lässt.

Auch die schönsten Gebilde, die besten Handlungen, die höchsten Erkenntnisse sind nur annäherungsweise und unvollkommen schön und gut oder wahr; die Idee der Wahrheit, der Schönheit und der Güte wird nicht von ihnen erreicht.

So stellen die Ideen in Wahrheit Ideale dar, die, weil sie nirgends in der Erscheinungswelt verwirklicht sind, eine eigene Welt an sich und für sich bilden müssen. Das ist die grosse Intuition, mit welcher sich Platon aus der diesseitigen in eine jenseitige Welt erhebt. Weil das Unvollkommene den Gedanken des Vollkommenen, das Vergängliche den Gedanken des Ewigen in uns wachruft, ohne ihm doch zu entsprechen, muss das Vollkommene eine eigene Existenz haben jenseits unserer unvollkommenen, empirischen Welt.

Diese ist aber weder wahrzunehmen, noch auf dem Weg des dialektischen Schlusses zu erreichen. Sie kann in ihrer Realität und Wesenheit nur hinter dem Schleier der empirischen Welt „geschaut" werden. Und eben dieses visionäre Schauen des Ideals ist die höchste, ist die eigentliche Funktion der Psyche.

Allerdings sollen die Ideen Gegenstände des Begriffs sein. Aber der Begriff erreicht die Ideen nur insoweit als er die Einzelwesen in Gattungen zusammenfasst und dem Unvollkommenen das Vollkommene überordnet. Dass die Ideen als selbständige Wesenheiten bestehen und eine eigene Welt bilden, das vermag nur die von dem Schein der Körperwelt nicht mehr berührte, aus dem Körper ausgetretene Psyche zu schauen in einem Akt des Hellsehens oder der Vision, der mit dem sinnlich-empirischen oder auch mit dem dialektischen Denken schlechterdings nichts gemein hat.

In dieser ihrer eigensten Tätigkeit tritt das Wesen der Psyche klar zu Tage. Wie sie selbst nicht mehr das „Abbild" des Körpers ist, so strebt sie hinaus über die niederen geistigen Tätigkeiten (das auf die Welt gerichtete Erkennen und Handeln), zum Schauen der Ideen, die auch keine Abbilder der Körper sind, sondern für sich eine eigene, unabhängige, urbildliche Welt darstellen. Sie strebt über sie hinaus, indem sie sich dem Eros hingibt, dem Trieb nach der Ideenschau; und im Schauen der Idee verschmilzt die Psyche mit ihr. Sie tritt aus dem Körper aus (ἔκστασις) und wird im Zustand der Begeisterung (ἐνθουσιασμός) eins mit der Idee oder der Gottheit. Das Schauen der Idee ist zugleich Liebe zur Idee, Einswerden mit der Idee. [1])

Dieses visionäre Schauen hat Platon auch als eine Erinnerung der Seele an ihr vorzeitliches Leben in der Idealwelt beschrieben.

Aus der Körperwelt kann die Psyche die Ideen nicht ableiten. Sie ist bestenfalls, wie wir sahen, ein trüber Abdruck der Ideenwelt. Sie kann die Bildung der Begriffe der Ideen anregen, sofern eben das Unvollkommene auf das Vollkommene hindeutet, sofern das Einzelne zum Ganzen hinstrebt.

---

[1]) Der Eros als Trieb nach Erkenntnis der Idee und nach Vereinigung mit der Idee. Symp. 205 E. Phileb. 30 B. Rep. VI. 505 A.

Die Existenz der Ideen wird auch nicht erschlossen, denn alle Zweckmässigkeit, Schönheit und Güte der empirischen Welt ist nur ein unsicherer Hinweis auf die Welt des Ideals.

Folglich hat die Seele die Begriffe von den Ideen in der Form der Erinnerung. In ihrer vorzeitlichen Existenz muss sie die Ideen geschaut haben, wie sie an sich sind: in ihrer körperfreien, reinen und vollkommenen Wesenheit. Den Eindruck hiervon kann die Seele vergessen, aber nicht verlieren. Die unvollkommene Darstellung welche die höchsten Ideen des Wahren, Guten und Schönen in der Körperwelt gefunden haben, weckt die Erinnerung an die vollkommene Form, welche die Psyche im Jenseits gesehen haben muss.

Die im tiefsten Grund der Seele schlummernde Erinnerung an das vorzeitliche Schauen der Idee erwacht; und sie verwandelt sich in den Eros, den heissen Trieb, die Ideen wieder zu schauen, wie sie an sich sind. Wie die niedere seelische Tätigkeit die Abdrücke der Körperwelt (deren εἴδωλα oder ψυχαί) aufnimmt, so leben in der höheren Seele, dem νοῦς, die εἴδωλα, die Abdrücke der Ideenwelt, wieder auf. [1])

Platon kennt also einen doppelten Weg, auf dem die Psyche zur Ideenschau gelangt: den dialektischen und die Erinnerung. Während das dialektische Erkennen induktiv verfährt, indem es vom Einzelnen zum Allgemeinen, von den Individuen zur Gattung, vom Vergänglichen zum Ewigen, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen aufsteigt, geht die Psyche in der Erinnerung von den Eindrücken aus, welche das Schauen der Ideen in ihrer Präexistenz ihr hinterlassen hat. Freilich wird auch die Erinnerung an die Ideen durch die Wahrnehmung ihrer

[1]) Ueber die Lehre von der ἀνάμνησις, der Erinnerung, vergl. bes. Theaet. 73 D. 193 A. Phileb. 34 B. 38 A. Men. 197. Rep. 518 B. Phaedon 73 B.

unvollkommenen und vergänglichen Darstellung in der Erscheinungswelt geweckt. Aber die Wahrnehmung des Einzelnen, Vergänglichen, Unvollkommenen würde die Erkenntniss des Allgemeinen, Ewigen und Vollkommenen nicht erzeugen, wenn nicht der Seele die Abbilder dieser höchsten Ideen eingeboren wären. Die in der Seele lebenden Erinnerungsbilder der Ideen setzen sie in Stand, auch auf deduktivem Wege zu erweisen, dass der Idealwelt allein ewiger Bestand zusteht und dass die Körperwelt nur eine vorübergehende Form ihrer Erscheinung sein kann. [1])

Aber die Dialektik wie die Erinnerung sind nur zwei Wege, die zu demselben Ziele führen. Und weder die eine, noch die andere kann für sich den Schleier von dem Bilde ziehen, welches die am Ziel angelangte Psyche schauen will. Denn dass die Idee eben nicht nur im Begriff und in der Erinnerung, dass sie an und für sich lebt, als die höchste, ja als die einzig wahre Wirklichkeit und Wesenheit, das ist eine Offenbarung, eine intuitive Vision, wie sie nur dem Seher im Zustand ekstatischer Verzückung aufgeht. [2])

---

[1]) Dass die mythische Lehre von der Erinnerung an die Ideen die Elemente der nativistischen bez. aprioristischen Erkenntnislehre in sich einschliesst, ist richtig. Aber die Ideen sind der Seele eingeboren, weil sie dieselbe in ihrem Vorleben geschaut hat. In der Präexistenz findet also die Erkenntnis der Ideen auf empirischem Wege statt, genau so, wie die Erkenntnis der Körperwelt sich vollzieht, durch Aufnahme der εἴδωλα oder ψυχαί der Körper.

[2]) Vergl. hierzu die Ausführungen Rohde's a. a. O. I. S. 569. 575. — Es ist bezeichnend dass Platon unter den exakten Wissenschaften nur die Mathematik und die Geometrie geschätzt hat. Die Mathematik bildet ihm das Mittelglied zwischen der Dialektik und der sinnlichen Erkenntnis, ebenso wie ihm die geometrischen Figuren Uebergangsformen von den Ideen zu den Körpern darstellen. Später hat er die Zahlen in pythagoreischer Weise mit den Ideen gleichgestellt. Diese Mittelstellung, welche die Zahlen im Erkenntnis- und die stereometrischen Figuren im Weltprozess einnehmen sollen, ist offenbar dadurch bedingt, dass beide mit dem Sinnlich-Körperlichen nur die quantitativen Verhältnisse gemein haben.

Wie die Psyche ihre eigenste Betätigung nicht in der Erkenntnis der Welt findet, sondern in dem Schauen der Ideen, so findet sie diese auch nicht in der praktischen Arbeit an der Welt. Wohl hat die Psyche oder der νοῦς die sittliche Aufgabe, das sinnliche Selbst und den Körper zu zügeln, die Gesellschaft zu ordnen, am Staatsleben Anteil zu nehmen, die Natur auszubeuten und ihre Erzeugnisse den Menschen nutzbar zu machen. Aber alle diese Tätigkeiten beziehen sich auf die empirische Welt. Sie können vorbereitend der höchsten Aufgabe, welche die Psyche an sich selbst zu erfüllen hat, dienen, aber sie können diese Aufgabe auch erschweren, hemmen und hindern. Wie die Welterkenntnis zu der Ideenschau anleiten kann, so kann auch die sittliche Arbeit an der Welt der Vervollkommnung der Seele dienen; sie kann sie aber für sich nicht beschaffen. Die auf die Organisation der empirischen Welt und der Gesellschaft bez. des Staates gerichteten Tugenden, die Gerechtigkeit, die Tapferkeit, die Besonnenheit verhalten sich zur höchsten Tugend, der Weisheit, ebenso wie sich die niederen Erkenntnisformen: die Wahrnehmung und die Meinung zur höchsten Erkenntnisform verhalten, der visionären Ideenschau. Die natürlichen Tugenden beziehen sich auf das Diesseits und sind derselben Unvollkommenheit ausgesetzt, die diesem überhaupt vermöge seiner sinnlich-materiellen Art anhaftet. Die übernatürliche Tugend, die Weisheit, bezieht sich auf das wahre Sein und beurteilt und behandelt nach Massgabe des Ideals die Wirklichkeit, die im Vergleich mit jenem wertlos erscheint. Sie ist im Grunde nur eine praktische Anwendung der höchsten Erkenntnis auf die Sinnenwelt und von dieser selbst kaum zu unterscheiden.

Wie sich die unteren Denkformen über die nichtige Erkenntnis der Sinnenwelt nicht erheben, so bleiben die niederen Tugenden an der Bearbeitung der Naturdinge und der Gesellschaft hängen. Die eigentliche sittliche Aufgabe aber besteht in der Vervollkommnung der Seele durch die Anschauung des Ideals. Die Seele hat eben an

sich selbst eine Arbeit zu tun, die höher ist als alle Arbeit, die sie in und an der Welt tun mag. Sie hat eine höhere Aufgabe als das flüchtige Glück der Welt zu fördern, sie soll ihr eigenes Heil schaffen, indem sie sich für die Ideenschau zurichtet.

Das geschieht aber durch die κάθαρσις, die Reinigung der Seele. Und in dieser tritt eine zweite Tätigkeit hervor, welche der Psyche als solcher eigentümlich ist und sie in ihrer Unabhängigkeit und Freiheit von der gesamten natürlichen Welt zeigt.

Platon versteht unter der „Katharsis" nicht die rituelle Reinigung von dämonischer Befleckung, sondern die Selbstbefreiung der Psyche von den sinnlichen Trieben und Leidenschaften, welche ihr mit dem Körper, dem Sitz und der Ursache alles Bösen, angewachsen sind und welche sie zu den flüchtigen Erscheinungen der Welt hinziehen und an sie zu fesseln suchen.[1])

Durch „die Reinigung" soll die Seele frei werden von aller Befleckung des Sinnlichen, Körperlichen, Irdischen. Sie soll gewissermassen zu sich selbst zurückgebracht werden, in den Zustand reiner Geistigkeit, in dem sie zum Schauen der Idee, der höchsten Idee, des Guten, der Gottheit befähigt wird. Diese Reinigung hat die Psyche in regelmässiger, methodischer Zucht (ἄσκησις), durch welche sie die Reize des Körpers und der Aussenwelt abweist, zu üben. Nicht die Sühnung und die rituelle Weihe (τελετή), sondern die asketische Seelengymnastik ist der Weg zur Katharsis.[2])

Diese Reinigung oder Heiligung der Psyche bezeichnet Platon als Lösung von den Banden des Körpers, als Flucht aus der Körperwelt.[3])

---

[1]) Phaedon 67A. ff. 80E. Soph. 130 C. ff.

[2]) Theaet. 176 B. Rep. 613A.

[3]) Phaedr. 248C. ff. Phaedon 114 C. 81 A. Theaet. 176 B. Rep. 10. 613 A

So mündet Platons Lehre von der Psyche und ihren Tätigkeiten in eine rein asketische Erlösungslehre aus. Weder die Erkenntnis, noch die Bearbeitung der empirischen Welt hat Zweck und Wert an sich. Wissenschaft als Welterkenntnis, Technik als Naturbeherrschung, Sittlichkeit und Politik als Gesellschafts- und Staatsorganisation — das alles ist von vorübergehender, geringer Bedeutung im Vergleich mit der Aufgabe, durch Meditation und Askese das ewige Seelenheil zu schaffen. Die „sogenannten Tugenden" (ἀρεταὶ καλούμεναι), welche sich auf die Versittlichung der Gesellschaft richten: Gerechtigkeit, Tapferkeit, Masshaltigkeit, sind im Vergleich mit der höchsten Tugend: dem Willen zur Ideenschau, zur Vereinigung mit der Gottheit von geringem Wert. Und die höchste Pflicht besteht nicht in der Sorge für die Anderen, für die Gesellschaft und den Staat, sondern in der Sorge für die eigene Seele und ihr überweltliches Heil.[1])

Worin besteht nun das Heil, welches die Psyche durch die Preisgabe der Welt erkauft?

Es besteht, kurz gesagt, darin, dass sie in den Besitz des ersehnten Zustandes wandelloser Seeligkeit gelangt, wie sie mit dem Schauen der Idee bezw. der Gottheit verbunden ist.

Die durch „Philosophie" und Askese vom Materiellen gereinigte Seele erlangt das unsterbliche, seelige Leben, welches ihr, die vordem „göttlich unter Göttern wandelte", zusteht, dessen sie durch den Sturz in die Körperwelt verlustig gegangen ist, dessen sie durch die Erlösung von der Welt wieder habhaft werden soll.

Allerdings die Psyche des Philosophen, die sich frei macht von der Welt und im Anschauen der Idee lebt, ist schon hier auf „den Inseln der Seeligen". Sie lebt mitten im Tod bereits unsterbliches, göttliches Leben.[2])

---

[1]) Rep. 4, 428 B. Vergl. hierzu meine Abhandlung: Metaphysik und Asketik. a. a. O. S. 6—8. 12—14.

[2]) Rep. 6, 519 C. 6, 500 D. Symp. 212 A. Soph. 254 A.

Aber die volle Apotheose, die Verschmelzung mit der Gottheit (und Gottheit ist unsterbliches, seeliges Dasein) erlangt doch auch die Philosophenseele erst nach der Lösung aller Beziehungen zu Körper und Welt, wie sie im Tod sich vollzieht.[1])

Wie die Seele im Stande der Gottheit keinen Körper hat, so hat das Jenseits, zu dem sie erhoben wird, keinen Ort. Es ist ein über alles Denken hinausliegender Zustand rein geistigen, unvergänglichen, seeligen Lebens. (Jenseits und Gottheit sind nicht zu unterscheiden.)

Platon hat nicht untersucht, wie die Psyche in dieser Verschmelzung mit der Gottheit ihr Selbst behaupten könne, ebensowenig wie die göttlichen Ideen, vorab die höchste Idee des Guten, in persönlicher Wesenhaftigkeit und Gestalt hoch über der Welt und fern von der Welt leben sollen.

Aber kein Zweifel: als selbstbewusstes Sonderwesen soll die Psyche fortleben. Auf ein Untergehen der Psyche im alleinen Göttlichen sind die berühmten Beweise des Phaedon nicht berechnet.

So wenig wie die Ideen in der höchsten Idee des Guten aufgehen, so wenig soll die Verschmelzung mit der Gottheit die Seele ihres Sonderdaseins berauben.[2])

„Ein weltflüchtiger Sinn", sagt Rohde, „spricht aus dieser Philosophie und ihrer Seelenlehre". „Reif sein zum Sterben" ist das Kennzeichen des vollendeten Philosophen; die Philosophie, die Erlöserin, die ihn vom Leib für alle Zeit befreit und ihn ganz dem Ewigen und seiner Stille zurückgibt."[3]) — —

---

[1]) Phaedon 114 C. 80 B. 83 E. u. ff.

[2]) Die Schwierigkeit, die in dem Gedanken einer „rein geistigen Sonderexistenz" liegt, hat wohl Platon gelegentlich selbst gefühlt. Im Phaedon schreibt er der Psyche schon in ihrer Präexistenz θυμός und ἐπιθυμία zu, also Sinnlichkeit, die so wenig ohne Körper denkbar scheint, wie Individualität und Persönlichkeit. Vergl. Rohde a. a. O. S. 578[3].

[3]) a. a. O. S. 579 ff.

Platon hat es nicht verschmäht, das Jenseits, welches von ihm hoch über die Welt, ja über die Sterne hinaus gehoben worden ist, in Verbindung zu bringen mit dem Jenseits, welches im Volksglauben lebte, wie er ja auch die volkstümliche Götterlehre in seiner Ideenlehre wieder finden wollte. Er kennt das Jenseits auch als den unheimlichen Ort im Erdinnern, geteilt in zwei Hälften, in die Hölle, in welcher die Frevler gequält werden und das Elysium, in welchem die Gläubigen sich seeliger Gemeinschaft mit den Göttern erfreuen.

Der auf einsamer Höhe mit den Göttern wandelnde Mystiker und Theosoph entschädigt sich dafür, dass er von der Menge für einen Toren geachtet wird, indem er die Masse der Ungläubigen, die seinem Gedankenflug nicht zu folgen vermögen, hinabstösst in die greuelvolle Hölle.[1])

Platon unterscheidet drei Klassen von Psychen. Die eine, die philosophische: die Klasse der Asketen und Heiligen, der Visionäre und Propheten, haben wir schon kennen gelernt. Für diese sind die seeligen Inseln und das Elysium zu gering: sie erreichen schon inmitten des Erdenlebens das Jenseits eines von Zeit und Ort gelösten, weltfreien gottgleichen Zustandes ewigen seeligen Lebens, (der freilich erst nach dem Tod ein bleibender, ununterbrochener wird).

Die Seelen aber, denen noch ein Erdenrest anhaftet, oder die sich leichter Sünden schuldig gemacht haben, müssen in einem Zwischenzustande in der Unterwelt ihre Verfehlungen büssen. Noch einmal kehren sie von da zurück in die Körperwelt, auf welcher sie sich jetzt ihren Leib selbst auswählen dürfen. Und erst nach zurück-

[1]) Während die Ausmalung des Elysiums in matten Farben gehalten bleibt, hat schon die Phantasie der Griechen sich überboten in brutaler Schilderung der Peinigung der Verdammten, d. h. derjenigen, welche sich den offiziellen oder privaten Kulten nicht anschlossen. Vergl. hierzu Rohde a. a. O. S. 289 ff. und besonders die Schilderungen der Hadesstrafen in A. Dieterich's Nekyia 1893. S. 195 ff.

gelegter abermaliger Wanderung winkt ihnen das leuchtende Ziel körperfreier, gottgleicher Geistigkeit.[1])

Von diesem Ziel bleibt die dritte Klasse für immer ausgeschlossen. Es ist die Klasse der Psychen, die sich selbst durch Frevel und Verstockung im Materiellen verlieren und preisgeben. Sie werden ohne weitere Wiedergeburt zu ewiger Strafe im Tartaros verurteilt.[2])

Nunmehr übersehen wir das ganze Leben und Geschick der Psyche. Ursprünglich lebt sie ein gottgleiches, seeliges Leben im Jenseits, in der Welt der Ideen. Verhängnis oder Vergehen stürzt sie aus himmlischer Höhe herab in die Körperwelt.[3])

Sie geht ihren Bussgang durch die Stationen der Körperwelt hindurch. Folgt sie dem Eros, dem Trieb nach dem Ideal, so steigt sie empor in die höheren Körperformen und erreicht in den Körpern der Philosophen durch angestrengte Askese und Meditation die Wiedervereinigung mit der Idealwelt. Und „Philosophen" müssen auch die werden, welche erst nach mühseeliger, langdauernder Wanderung von der Befleckung des Irdisch-Materiellen frei werden.

Folgt aber die Psyche dem sinnlichen Trieb, so sinkt sie immer tiefer herab in die niedrigsten Körperformen und wird, verstrickt und verstockt im Materiellen, zu ewiger qualvoller Strafe im Hades verurteilt.[4])

---

[1]) Der Tod als Scheidung der Psyche vom Körper und endgiltiger Reinigung der Seele vom Körper: Phaedon 64 C Crat. 404 A. — Die Vollendung der Philosophen erfolgt auf kürzerem Weg: Phaedon 114 C. 81 A.

[2]) Gorg. 523 ff. Phaedon 249 A Rep. 18, 615 D. Phaedon 113 D. Vergl. Rohde a. a. O. S. 566 ff.

[3]) Verhängnis: die Psyche ist bestimmt die Körperwelt zu beseelen. Tim. 41 B. ff. Schuld: der Seele haftet schon in ihrer Präexistenz eine Neigung zum Sinnlichen an. Phaedon 247 B.

[4]) Wer diese Seelenlehre mit der christlichen zusammenhält, wird dem heiligen Augustin Recht geben: perpaucis mutatis Platon et Platonici Christiani essent. — Die Präexistenz und die Wanderung der Psyche hat das Christentum freilich aufgegeben.

Von dieser Seelenlehre aus hat nun Platon auch sein Urteil über die Gesellschaft, den Staat und die Erziehung sich gebildet. Wer den Schluss der Republik mit Aufmerksamkeit liest, kann kaum im Zweifel darüber sein, dass der erste und massgebende Entwurf der platonischen Staatslehre nicht von einem national-hellenischen Staatsmann und Politiker, sondern von dem schwärmerischen Propheten des Jenseits herrührt, welcher mit der Staatsordnung keinen anderen Zweck verfolgt als den: innerhalb des nationalen Gemeinwesens die Bedingungen für die Erziehung der Psyche für die Idealwelt zu beschaffen. Platons Staat gleicht daher vielmehr einer philosophischen Theokratie als einem weltlichen Staat, der das irdische Wohl seiner Bürger durch die Organisation und Verfassung der Volksgemeinschaft zu fördern hat.

Wohl hat er versucht beides im Staatszweck zusammenzufassen: die nationale Wohlfahrt und das ewige Heil der über die Erdenwelt hinausstrebenden Seelen. Aber dieser Versuch stösst auf dieselben Schwierigkeiten, wie die Versuche, die Ideenschau mit der Welterkenntnis, die asketische Reinigung mit den bürgerlichen Pflichten und Tugenden, die aus dem Jenseits stammende Psyche mit der wirklichen, von der sinnlichen Welt unlösbaren körperlichen Person des Menschen, die Welt der Ideen mit der beseelten Körperwelt zu verbinden.

Sein grosser Schüler und Nachfolger Augustin hat daher nur folgerichtig gehandelt, indem er den Platonischen Staat in zwei Hälften zerschlug: den Gottesstaat oder die Kirche, welcher die Gewinnung der Psychen für das Jenseits obliegt und den Weltstaat, der die Ordnung und das Wohl des an die Erde gebundenen Menschenlebens — für diese Zeitlichkeit — beschaffen soll.

An dem Staatsleben, wie es Platon im 4. Jahrhundert in Griechenland vorfand, nimmt der Prophet des Ideenlandes so wenig Interesse, wie am irdischen Leben überhaupt. Als Fremder steht er dem Treiben der Menschen

gegenüber, unkundig der Geschäfte des alltäglichen Lebens und ungeschickt, sie zu vollbringen. [1])

Aber die Geschäfte, welche die Menschen in der Welt verrichten, erscheinen ihm auch zweck- und wertlos. „Häfen und Schiffshäuser und Mauern und Steuern und andere solche Nichtigkeiten" bekümmern seine auf das Ewige gerichtete Seele nicht. Auf Trug und Torheit, auf Leidenschaft und Unrecht ist das ganze Treiben dieser Welt gestellt. Selbst die Taten der grossen Staatsmänner Griechenlands, eines Themistokles, Kimon und Perikles scheinen ihm nichts zu sein, als eine lange Reihe von Verirrungen.[2])

Diesem verkommenen Staatswesen stellt nun Platon sein Idealreich gegenüber. Aber dieses Reich muss er — widerstrebend und widerwillig — den irdischen Verhältnissen anpassen, wie sich die Psyche widerstrebend in das körperliche Dasein fügen muss. So wenig die Psyche es ändern kann, dass sie auf Zeit in einen Körper eingeschlossen ist, so wenig kann der Philosoph es vermeiden, sich mit dem Treiben des Volkes abzufinden, in dessen Kreis er hinein geboren ist.

Beteiligt er sich aber am öffentlichen Leben, so kann das nur in der Form geschehen, in welcher die Psyche sich am körperlichen Leben beteiligt: in der Form unbedingter Herrschaft. Nicht dass es den Philosophen nach dieser Herrschaft über die gewöhnlichen Menschen und ihre Staatsverbände gelüstete. Er würde es vorziehen, in der Einsamkeit der Betrachtung des Ewigen zu leben, in die er sich nach vollbrachter Arbeit gerne zurückzieht.

Aber er muss es doch als Pflicht anerkennen, wenigstens den Versuch zu machen, das Weltleben nach Massgabe des Ideals zu ordnen und die in es verstrickten Psychen zu höherem Leben zu erziehen. Wie ein Arzt, der hilfe-

[1]) Theaet. 172 C. 173 D. Rep. 7, 517 A. Phaedr. 249 D.

[2]) Die Nachweise bei Rohde S. 582—583. — Genau so hat Augustin die civitas terrena, die auf der Torheit und Sünde der Menschen aufgebaut ist, der civitas caelestis gegenüber gestellt.

spendend zu den Kranken kommt, steigt der Philosoph aus dem Ideenreich herab, um den törichten und verderbten Menschen sein Heilmittel — die wahre Weisheit — anzubieten. Er kommt, um sie zur Gerechtigkeit und Heiligkeit zu führen und sie vorzubereiten für das Gericht, das im Jenseits ihrer wartet.[1])

Wie findet der Philosoph das gemeinschaftliche Leben der Bürger vor? Aehnlich wie die Psyche den Körper vorfindet: in zwei Gruppen geteilt und gegliedert. Hier die Wächter, Krieger und Fürsten — dort die Handwerker, die Ackerbauer, die Gewerbetreibenden und Kaufleute. Jenen Stand regiert die edlere Körperseele: der Mut, die Tapferkeit; diesen die niedere: die Begehrlichkeit, die Habsucht.

Beide Stände sollen aber dem Philosophenstand unterworfen werden, wie die sinnlichen Seelenvermögen der höheren Seele, der Vernunft.

Das ist die grosse Reform, die Platon anstrebt. Durch sie soll der irdische Staat umgestaltet werden zu einer Vorbereitungs- und Erziehungsanstalt für den Idealstaat, der im Grunde ein überweltlicher ist, ein Jenseits. Das ist aber nur möglich, wenn die Philosophen, die allein im Besitz der Weisheit sind, welche sie Irdisches und Himmlisches richtig zu würdigen befähigt, die Herrschaft inne haben.

Aber was vermögen sie mit der Masse der am Irdischen Klebenden auszurichten?

Sie können durch körperliche und geistige Gymnastik die Menschen zunächst zu guten Staatsbürgern heranbilden. Die Uebung der bürgerlichen Tugenden: der Gerechtigkeit, der Tapferkeit, der Masshaltigkeit, und die Erfüllung der politischen Pflichten hat einen vorbereitenden Wert für die Erziehung zur höchsten Tugend, die eins ist mit der höchsten Erkenntnis.

Und ernst hat es Platon mit dieser Erziehung gemeint. Der Einzelne soll nicht für die Familie und in der Fami-

[1]) Gorg. 518 C. 521 A. 527 E. — Rep 7. 519 C., 540 B.

lie erzogen werden. Er soll im Staat und vom Staat erzogen werden: nur so wird er von den seine persönliche Tüchtigkeit hemmenden Beziehungen zu Haus und Blutsverwandten frei. Er soll kein Eigentum erwerben, sondern vom Staat erhalten, was seine Arbeit wert ist und was die Notdurft des Lebens erheischt. Der Verzicht auf Familie und Besitz ist eine wesentliche Bedingung der Befreiung des Menschen aus der Verkettung in die Sorgen und Nöte des Alltagslebens.

So wird er unabhängig von der Welt und tüchtig, ausschliesslich für das Ganze zu leben. Für den Staat zunächst. Aber der irdische Staat soll ja ein Mittel sein für den Zweck der Vorbereitung und Herstellung des Reichs der Ideen. Und in der Tat, wie für die Masse zunächst die Loslösung von Familie und Eigentum gefordert wird, so löst sich die Schar der Auserwählten, welche durch Gymnastik und Dialektik genügend vorgebildet ist, auch los vom nationalen Staat, um ganz in der Anschauung jenes allumfassenden, von Ort und Zeit, von Familie, Besitz und Vaterland unabhängigen, ewigen Reichs der Ideen zu leben. Sie bildet den Philosophenstand, der zum Staat im Staate wird, sofern er seine eigenste Aufgabe in der Beschäftigung mit den Ideen und im Leben für das Jenseits findet.

Der nationale Staat bleibt doch nur eine Anstalt für die gerechte Ordnung des Lebens der gemeinen Masse. Der Philosoph, der die Herrschaft im Staat beansprucht, erhebt sich auch über ihn. Wie die bürgerlichen Tugenden nur einen untergeordneten Wert haben, so hat auch der Staat, der von ihnen gebildet und getragen wird, nur untergeordneten Wert im Vergleich mit dem Philosophenstand, der sich über ihn zu einer eigenen, überstaatlichen Organisation emporhebt.

Das Ziel, auf welches der Philosoph hinblickt, wird im Staat nicht verwirklicht und von der Masse der Menschen nicht erreicht. Sie bringt es nur zu einer untergeordneten Form der Sittlichkeit und zu vorübergehenden Formen der Organisation des gemeinschaftlichen Lebens.

Für den Philosophen hat diese niedere Sittlichkeit und der aus ihr hervorwachsende Staat, nur geringen Wert und Zweck. Er beteiligt sich am Staatsleben pflichtmässig, aber widerwillig. Seine eigenste Aufgabe greift über das Staatsleben hinaus und ist von ihr unabhängig: er reinigt seine Seele von allem Weltlichen und erhebt sich zum Schauen der Ideen. Die Masse kann ihm nicht nach auf dem Weg zur Gottähnlichkeit. Aber sie kann ihn bewundern und ihm Gehorsam leisten, indem sie zu ihm als einem Wegweiser und Führer in ein höheres Vaterland aufblickt, und ihn nach seiner Himmelfahrt als einen der Dämonen und Götter verehrt.

Und selbst das wird der Masse nicht beschieden sein, sondern nur der kleinen Gemeinde von Jüngern und Gläubigen, die ernstlich ihrem Eros nachstrebt, in Weltflucht und tiefer Betrachtung das Ewige und Göttliche zu gewinnen. [1])

„So sieht das Idealbild einer Kultur aus, in der mit dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und ihrer Berufung zu ewigem Leben im Götterreiche ein tiefer und schwärmerischer Ernst gemacht wird.“ [2])

Aber das Idealbild lässt sich nicht in Wirklichkeit umsetzen. Soll das irdische Leben in sich einen Wert und Zweck haben, so muss sich der Mensch mit ganzer Seele ihm hingeben. Die Aufgaben, welche Wissenschaft und Kultur, Gesellschaft und Staat stellen, fordern zu ihrer Lösung den ganzen Menschen, der inmitten des Weltgetriebes wohl auf unsterbliches, seeliges Leben im Jenseits hoffen, aber nicht für es und für es allein leben kann.

Platon hat das widerwillig anerkannt, indem er später in den Gesetzen den Anforderungen des Staatslebens Zugeständnisse gemacht hat, in welchen der höchste Zweck, den er ihm ursprünglich stellt, die Erziehung der Bürger

[1]) Tim 51 E. Rep. 6, 491 B. 7, 540 .

[2]) Rohde, S. 585.

für das philosophische Leben und damit für das Jenseits, zurückgestellt wird.

Aber er hat seine Grundanschauung von Sinn und Wert, Aufgabe und Zweck des Menschenlebens in der Welt nicht geändert. Sein Ideal bleibt doch das asketisch-beschauliche Leben, welches unbeirrt durch die vergänglichen Interessen des Weltlebens, den Blick nach oben richtet, auf die Welt der Ideen, bis es der Psyche vergönnt ist, mit dem Körper der gesamten Erdenwelt Valet zu sagen, und sich emporzuschwingen in die seeligen Gefilde, aus welchen sie herabgestiegen ist.

Dieses Leben lässt sich schlechterdings nicht vereinbaren mit dem tätigen Leben in der Erdenwelt. Wie dieses fordert es den ganzen Menschen für sich.

So scheint es nötig ihm auch eine eigene Organisation und eine Stätte, in der es sich ungestört ausleben kann, anzuweisen. Beides hat Platon nicht gefunden. Die philosophische Schule bot diese Organisation doch nicht; auch die platonische Akademie, in welcher die Kultbilder des Meisters prangten, blieben vom Lärm des Tages nicht unberührt. Erst Jahrhunderte später ist sein Ideal unter anderem Namen und in minder philosophischer Weise verwirklicht worden. Die christlichen Einsiedler und Mönche haben sein Erbe angetreten und hinter hohen Klostermauern von der Welt abgeschlossen, den Versuch erneuert im Jenseits zu leben, während das Diesseits sie noch umfangen hielt.

Aber welches Schicksal die hohe Intuition Platons in seiner eigenen Schule, in den neuplatonischen Sekten und in den christlichen Gemeinden gefunden hat, das zu verfolgen, ist hier nicht unsere Aufgabe.

Wir haben darauf hinzuweisen, dass Platons Gedankenwelt die erste geschlossene Form einer Weltanschauung darstellt, welche im schroffsten Gegensatz steht zu den Bemühungen, in welchen der griechische Geist die wirkliche Welt zu erforschen, politisch und technisch zu orga-

nisieren und künstlerisch nachzubilden, versucht hat. Denn diese Weltanschauung ist eine grundsätzlich weltflüchtige, ausschliesslich auf eine Ueberwelt gerichtete. Sie ist die erste ausgebildete Form des asketischen Supernaturnalismus und die stärkste Quelle der geistigen Strömung, welche im Mittelalter das gesamte europäische Völkerleben überflutet hat.

Ueber die Entstehung dieses asketischen Supernaturalismus sind wir jetzt hinreichend unterrichtet: er wurzelt in dem Anspruch der Psyche auf vollkommenes, unvergängliches, seeliges Leben; nicht weniger über die Entwicklung, die er nehmen musste: die empirische Welt mit ihren besten und höchsten Erzeugnisen, der Wissenschaft, dem Staat, der Kunst genügt ihm nicht, also muss die Verwirklichung des Ideals in einer anderen, einer jenseitigen, einer Ueber-Welt gesucht werden. In folgerichtiger Ausbildung führt dieser massgebende Anspruch der Psyche zu einem schroffen Dualismus der gesamten Weltanschauung. Dieser Dualismus ist zunächst ein anthropologischer.

Unter dem Einfluss des alten Psychenglaubens hat Platon die Vernunft (νοῦς) zu einem selbständigen Wesen erhoben. Die Tätigkeiten, welche die Psyche ausübt, die asketisch-kathartische Moral, wie die dialektisch-visionäre Ideenschau stehen in keiner Verbindung mit den auf die Organisation der Gesellschaft gerichteten Tugenden und mit dem auf die Körperwelt gerichteten, wissenschaftlichen Erkennen. Sie zeigen die höhere Seele als ein körper- und weltfreies Wesen. Und die Herrschaft, welche die Psyche während ihrer Inkorporation über die niederen seelischen Tätigkeiten, die moralischen wie die intellektuellen, ausüben soll, hat für sie selbst bestenfalls nur einen propädeutischen Wert, indem sie ihre Befreiung von der empirischen Welt anbahnt und vorbereitet.

So erscheint der Mensch hier in der Tat wieder als ein Doppelwesen: die spirituelle Psyche lebt vom Jenseits und im Jenseits; ihre Verbindung mit der körperlichen

Person des Menschen ist nicht nur eine vorübergehende, sondern auch eine ihrem Wesen fremde und peinvolle.

Der körperliche Mensch aber erweist sich als ein selbständiges Wesen, indem er durch Vermittelung der niederen intellektuellen Tätigkeiten (der Wissenschaft) und moralischen Kräfte (die bürgerlichen Tugenden) ganz der empirischen Welt angehört, in deren Erforschung und Organisation er seinen Lebenszweck findet. Wie dieser Erden-Mensch in uns von der empirischen Welt lebt, so kann er auch die Erhebung des psychischen Menschen in die Idealwelt nicht mitmachen.[1])

Dieser anthropologische Dualismus geht durch die Erkenntnislehre, die Moral, die Politik des Platon hindurch. Dem natürlichen Welterkennen steht das visionäre Erkennen des Jenseits, der auf die Organisation der Gesellschaft gerichteten natürlichen Moral die Askese und Katharsis, dem im Fürsten- und Bürgerstand organisierten weltlichen Staat steht der Philosophenstand als eine die Angelegenheiten des Jenseits bez. des Seelenheils verwaltende Hierarchie gegenüber.

Der anthropologische Dualismus erweitert sich nun aber zum kosmologischen. Wie der Körper der Psyche, so steht die Körperwelt der Idealwelt gegenüber. Aber während Platon in seiner Anthropologie den Gegensatz zwischen Psyche und Körper auf das schärfste hervorkehrt, um der ersteren mit ihrem geistigen Charakter die Unsterblichkeit und Göttlichkeit zu sichern, tritt in seiner Kosmologie das Bestreben hervor, die Kluft, welche er zwischen Idee und Erscheinung, zwischen Geist und Materie, zwischen Ideal und Wirklichkeit aufgerissen hat, wieder zu überbrücken. Denn hier hat er die aus der Kosmogonie übernommene Aufgabe zu lösen, das Dasein und die Entstehung der

[1]) Diese Anschauung wird durch die mythische Lehre des Timäus bestätigt, welche die Psyche vom höchsten Gott, den Körpermenschen dagegen von Untergottheiten gebildet werden lässt.

Körperwelt begreiflich zu machen. Dass es ihm gelungen sei die Körperwelt als das Werk und das Abbild der Ideenwelt zu erweisen, wird Niemand behaupten wollen. Auch in seiner Kosmologie nimmt er den psychocentrischen Standpunkt ein. Und von diesem aus musste er, aller optimistischen Anwandlungen ungeachtet, zu einer durchaus pessimistischen Beurteilung der empirischen Welt gelangen.

Wir erinnern an den Aufbau der Idealwelt. Das Wesen der Dinge kann nicht in ihrer vergänglichen Erscheinung gefunden werden, sondern nur in dem im Wechsel der Erscheinung Beharrenden. So hatten schon die Eleaten gelehrt.

Was ist das Beharrende in der Flucht der Erscheinungen? Die an den Dingen haftende Form, die Gattung, der sie angehören, die Idee, welche sie darstellen. Die Individuen vergehen, die Art bleibt, die Arten vergehen, die Gattung bleibt. Den Menschen überlebt die Familie, die Familie der Stamm, die Stämme das Volk, die Völker die Rasse, die Menschenrassen die menschliche Gattung. So kann man in Bezug auf jedes Ding, auf jede Erscheinung in Natur und Geschichte, ja selbst von den Eigenschaften der Dinge nachweisen, dass sie nur Darstellungen, Erscheinungsformen eines Allgemeinen sind, das sie überragt und überdauert. In diesem Allgemeinen erkennt Platon das Wesen der Dinge, das was sie wirklich sind — was sie sein sollen. Dieses Allgemeine, die Gattung, nennt Platon die Idee der Dinge. „Wir nehmen eine Idee an, wo wir eine Mehrheit von Dingen mit demselben Namen bezeichnen".[1])

Warum Platon in Verfolgung dieses Gedankens den Eleaten nicht weiter gefolgt ist? Nicht nur die Eigenschaften der Dinge vergehen, sondern auch die Dinge selbst; nicht nur die Individuen sterben, sondern auch Stämme und Völker; und wie die Völker, so hat die Menschheit, wie die Dinge, hat die Natur nur ein begrenztes Leben. Das

[1]) Rep. 10 596 A., Theaet. 185 B., Parm. 132 C.

was bleibt im Wechsel der Erscheinungen, ist das Etwas, aus dessen Schooss alles hervorzugehen scheint — das Sein schlechtweg, im Vergleich mit welchem alles nur Erscheinung, wenn nicht blosser Schein ist.

Dieser Folgerung hat sich Platon nicht angeschlossen, weil er das Recht des Individuellen und den Wert des Individuellen anerkannt hat. So viel Dinge es gibt, so viel Ideen gibt es; und so wenig die Dinge blosser Schein sind, so weist jedes auf eine hinter ihm liegende Idee zurück. So hat der alte mythische Volksglaube in jedem Ding, in jeder Person eine sie überlebende Psyche, einen Dämon, einen Gott gesehen. Und in der Tat, die Ideen sind ihm mehr als die Gattungsnamen, mit welchen wir „eine Mehrheit von Einzeldingen bezeichnen".

Sie sind ihm ideale Wesenheiten, welche hinter, über und ausser den Dingen ein selbständiges Leben führen. Zu dieser Verselbständigung der Ideen und zu dieser Anschauung einer hinter und über der Körperwelt stehenden Ideenwelt ist aber Platon durch die Erfahrung gekommen, dass sich die Gattungen in den Individuen weder vollständig noch rein darstellen, wie wir oben ausgeführt haben. Der Begriff von den Gattungen wandelt sich ihm so zum Begriff selbständiger idealer Wesenheiten; und diese Wesenheiten werden ihm zu schöpferischen Mächten, welche die materielle Masse zu Gattungen, Arten und Individuen erst formen und gestalten, um sich in der Stufenfolge der Erscheinungen abzubilden.[1])

In dieser Hypostasierung der Ideen zeigt sich Platon als ächter Mytholog; in der Behauptung, dass nur der Idee wahrhafte Wirklichkeit und Dauer zukomme und dass unter

[1]) Die Ideen als selbständige Wesenheiten existieren nicht nur in unserem Denken oder im Denken der Gottheit, sondern an sich und für sich. Soph. 246 A. Theaet. 155 E. Parm 132 B. Symp. 21 A. Tim. 51 B. Sie werden ausdrücklich als von den Dingen getrennte Existenzen bezeichnet (οὐσίαι χωρισταί) Symp. 211 A. Phaedo 78 D. Parm. 135 A. Rep. 6 507 B. Tim. 28 A u. a. a. St.

den Ideen die Idee des Guten die oberste Stelle einnehme als eigentlicher Begründer des ethischen Idealismus.

Die zahllosen Ideen ordnen sich nämlich unter der Idee des Guten, die ihm die oberste Gottheit selbst ist, zu einer idealen Welt, so wie sich die Götterwelt der Griechen dem Regiment des Nationalgottes Zeus untergeordnet hat.[1])

Wir haben bereits oben darauf hingewiesen, dass die Dialektik nur zu den Ideen als Gattungsbegriffe hinführt. Dass die Ideen eine eigene, von der wirklichen Welt abgesonderte, in sich selbst beruhende, allerwirklichste und allervollkommenste Welt bilden, das ist eine visionäre Intuition, eine Offenbarung, über die sich nicht streiten lässt, die man nacherleben oder verwerfen muss. Aber im Grunde ist es dieselbe Intuition, welche den Volksglauben dazu geführt hat, die visionären Traumbilder der Verstorbenen für wirkliche Wesen zu erklären und welche noch in der Erkenntnislehre eines Empedokles und Demokrit fortwirkt, sofern in ihr die Bilder der Dinge, welche unsere Sinnlichkeit aufnimmt, wie wirkliche, verfeinerte Dubletten derselben behandelt werden.[2])

Nachdem somit Platon aus der Körperwelt ihre εἴδωλα, die Ideen, herausgehoben, zu idealen Wesenheiten gestaltet und als eine eigene übernatürliche Welt der natürlichen Welt gegenüber gestellt hat, tritt die Frage an ihn heran, wie sich die empirische zur idealen Welt verhalte. Auf diese Frage hat er eine übereinstimmende Antwort nicht gegeben.

Auf der einen Seite werden die Ideen, wie die Psychen der Verstorbenen oder der in der Ekstase befindlichen Visionäre, als aus der Körperwelt ausgetretene, über ihr schwebende, selbständige Wesenheiten behandelt und zu

[1]) Die Idee des Guten (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν), die identisch ist mit der höchsten Vernunft, als oberste Idee, Ursache alles Seins und Erkennens, d. h. Gottheit: Rep. 6 504 E. 7 517 B. (Phileb 22 C.)

[2]) Die platonischen Ideen sind auch in gewissem Sinn nichts anderes als die aus der Körperwelt ausgetretenen, zu Göttern erhobenen Psychen.

einem weltfernen Geisterreich, wenn ich so sagen darf, unter der höchsten Idee des Guten, verbunden. Im Unterschied von der Körperwelt und im Gegensatz zu ihr, sind die Ideen unwandelbar, unveränderlich, ewig; sie sind einfach, unteilbar, immateriell; sie sind vollkommene, seelige, göttliche Existenzen, um nicht zu sagen Persönlichkeiten.

Ihnen gegenüber steht die Welt der Dinge oder Körper. Sie stammen nicht aus der Ideenwelt, sondern aus der Materie, welche Platon bald als die den verschiedenartigen Gestalten zu Grund liegende chaotische Masse, bald als den Raum, welcher sich zunächst zu den vier Elementen und weiterhin zu den zahllosen Körpern zusammenziehen soll, bezeichnet hat.[1])

Im Gegensatz zu den Ideen ist das Materielle das Nichtseiende. Denn es bewegt sich in fortwährendem Wechsel von Entstehen und Vergehen, von Tod und Leben. Wirkliche Realität kommt, wie Platon von den Eleaten gelernt hat, nur dem einfachen, reinen, unveränderlichen Sein zu. Doch hat ihn diese Anschauung nicht dazu verführt, das Materielle für eine blosse Illusion, für ein Nichts zu erklären. So wenig wie der Leib, der die Psyche gefangen hält, und mit seinen Lüsten und Begierden peinigt, ein Nichts sein kann, so wenig die Materie, aus der er gebildet worden ist. Der Geist, der die Körperwelt gestaltet, findet an ihr ein hartes, schwer zu bewältigendes, nie ganz zu bezwingendes Hindernis. Dem asketischen Psychiker erscheint von hier aus die Materie als eine fürchterliche Realität: als das Böse und als die Ursache alles Bösen. Für die Bildung einer Körperwelt ist sie unentbehrlich, aber für die freie Entfaltung der Ideenwelt ist sie nur

[1]) Phileb. 24 A. ff. Tim. 49 A. ff. Rep. 5, 477 A. — Tim. 30 A. 69 B. — Die Vorstellung, dass der Raum (das Nichtseiende) zu den Elementen sich zusammenziehe, wodurch die Bildung der Körperwelt eingeleitet werde, gehört zu den seltsamsten Ausführungen seiner an Unklarheiten und Widersprüchen reichen Kosmogonie.

ein Hemmnis, welches überwunden und beseitigt werden muss.[1])

Unter diesen Umständen ist es schwer begreiflich, wie die Ideen überhaupt dazu kommen konnten, sich der Materie zu bemächtigen, um eine Körperwelt ins Dasein zu rufen, die ihnen nur ein Hindernis und eine Fessel für die Betätigung ihres eigensten Lebens werden musste Folgerichtig wäre es gewesen, wenn Platon die Bildung der Körperwelt nicht auf die Idee, die Vernunft, die Gottheit zurückgeführt hätte, sondern auf die Materie oder auf ein der Materie immanentes böses Prinzip, wie er ja tatsächlich im Timäus die Bildung der niederen Seelenvermögen auf dämonische Mittelwesen zurückführt und in den Gesetzen von einer bösen und nur Böses bewirkenden Weltseele zu reden weiss.

Oder sollte der Idee, wie der Psyche, eine ursprüngliche Neigung zum Materiellen anhaften, die sie verführte, sich an der Bildung einer Körperwelt zu versuchen, um sich, nach Erkenntnis der Vergeblichkeit des Versuchs, das Materielle dem Geistigen zu unterwerfen, wieder aus ihr zurückzuziehen? Diese Frage muss Platon verneinen, um die Reinheit und Vollkommenheit der Idealwelt unbefleckt zu erhalten. Die höchste Gottheit selbst tritt gar nicht in die Weltbildung ein, sondern eine Art Untergottheit, der δημιουργός; und auch diese bildet nicht die Körperwelt, sondern die Psychenwelt, in welcher, obwohl sie der Ideenwelt nächstverwandt ist, bereits eine Neigung zum Materiellen auftritt.[2])

Die Einschiebung von Mittelwesen zwischen die Ideen-

[1]) cf Tim. 47 E. ff. Rep. 2, 379 A.-C. mit Phaed. 66 B. 67 D.

[2]) Platon unterscheidet den höchsten weltfernen Gott von dem weltbildenden Gott; aber er stellt beide doch nicht wie zwei Gottheiten bestimmt einander gegenüber. Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass sich der höchste Gott zur Weltbildung in den Demiurg verwandelt, so wie in der orphischen Spekulation Zeus sich in den Eros verwandelt, um zur Weltbildung zu schreiten.

und die Körperwelt: der Demiurg, die Untergötter und die Weltseele sprechen deutlich genug dafür, dass es für Platon einen direkten Uebergang aus der Welt des Idealen und Göttlichen in die Welt des Materiellen und Ungöttlichen nicht gibt.

„Ist das Körperliche von der Idee durch einen so weiten Zwischenraum getrennt, wie Platon annimmt, so bedarf es um so mehr eines Mittelgliedes, das beide verknüpft", sagt Zeller.[1])

Die höchste Vernunft (oder ihr Handlanger, der Demiurg) bildet eine Weltseele; diese breitet sich im Materiellen aus, belebt und beseelt, gestaltet und ordnet es in den verschiedenen Arten und Stufen des Daseins. Die so beseelte und geordnete Körperwelt soll allerdings das Abbild und die Erscheinung der Ideenwelt sein. Und in Verfolgung des Gedankens, dass sich in der Körperwelt die Ideenwelt abspiegelt, hat Platon gelegentlich eine höchst optimistische Beurteilung der empirischen Welt entwickelt und diese geradezu einen „seeligen Gott" genannt, wie er denn auch die Gestirne für „sichtbare Götter" erklärt[2])

Aber diese optimistische Weltansicht erscheint angesichts seiner Seelenlehre doch nur als eine gelegentliche, nicht als eine grundsätzliche. Die Seelen welche in die Körperwelt herabgestürzt sind, welche sie als ihr Gefängnis, gewissermassen als ihre Hölle kennen lernen, vermögen diesen Optimismus nicht zu bestätigen. Die niederen Seelen mögen sich in der Erkenntnis und Organisation der Welt befriedigt finden. Die höheren Seelen, die vernünftigen Seelen, können sich nur von ihr abgestossen fühlen und streben daher durch Askese und Spekulation nach der Ideenwelt, aus der sie stammen, zurück.

Wie Platon die Psyche nicht mehr das andere, sondern ein ganz andersartiges, höheres Ich ist, so ist ihm die Ideenwelt nicht mehr die Dublette, das Urbild der

[1]) Grundriss 5 1898. S. 132.

[2]) Tim. 46 C., 48 A. Phaedo 98 B. Theät. 176 C. Leg. 3, 677 A.

Körperwelt, sondern eine von dieser in Grund und Wesen verschiedene, ihr geradezu entgegengesetzte Welt.

Freilich sowenig irgend Einer der späteren weltüberfliegenden Asketen und Supernaturalisten hat Platon von der wirklichen Welt ganz loskommen können. So finden sich bei ihm Urteile über die empirische Welt, die sich mit seinem grundsätzlichen Pessimismus nicht vereinbaren lassen, die aber einem Aristoteles sowohl wie den Stoikern und Epikureern Anhaltspunkte für die Ausbildung ihrer optimistischen Beurteilung der Naturwelt dargeboten haben. Derselbe Platon, der die wirkliche Welt mit einem verächtlichen Fusstritt in das Nichts hinabstiess, um zu einer vollkommenen Welt auf Ikarusschwingen emporzufliegen, hat gelegentlich doch auch der diesseitigen Welt Wesenheit und Wert, Güte und Zweckmässigkeit zuerkannt und sie als das Abbild der Idealwelt und das Werk der Gottheit bezeichnet und gefeiert.

Der Gedanke, in dem die Versöhnung von Wirklichkeit und Ideal allein dargeboten wird, der Gedanke, dass die Wirklichkeit in allmählicher Entwicklung das Ideal in allen seinen Formen und nach allen seinen Beziehungen zur Entfaltung bringen werde, blieb ihm verborgen und verschlossen.

Zeller meint freilich, dass Platon zwischen Monismus und Dualismus schwanke. Die Ideen sind in den Dingen: das ist Monismus. Die Ideen und die Dinge bleiben getrennt: das ist Dualismus. Aber Platon hat dieses Schwanken überwunden, wenn nicht in einzelnen seiner Lehren, so doch in der durchschlagenden Grundtendenz, die seine Weltanschauung in ihrer Reife und auf ihrem Höhepunkt beherrscht.

Der Psychenglaube mit seiner Idealwelt, welche die Körperwelt so weit unter sich lässt, ist das Herz seiner Weltanschauung. Von diesem Centralpunkt aus, will auch die platonische Kosmogonie verstanden und gewürdigt werden. Dann kann aber kein Zweifel darüber bestehen, dass Platons Interesse

viel mehr an dem Nachweis des zwischen der empirischen und der ideellen Welt bestehenden Gegensatzes haftet, als an den Versuchen, die erstere als Werk der Vernunft oder der Gottheit zu begreifen. Nicht der Monismus, sondern der entschiedenste Dualismus ist der Grundcharakter seiner Weltanschauung. Und die unermesslichen, bis in die Gegenwart fortgehenden, geschichtlichen Nachwirkungen des platonischen Systems bezeugen diese Meinung in unzweideutiger Weise.

Mit der Lehre von dem unsterblichen Seelenwesen und seiner überweltlichen Heimat hat Platon die Weltanschauung des asketischen Supernaturalismus begründet und in die Form gebracht, in welcher ein Origenes und Augustin, ein Erasmus und Melanchthon den Grundriss ihrer eigenen Weltanschauung anerkannt haben.

Ein ächter und idealer Mythолog hat er den Trieb nach dem Ideal, den Eros im Menschen, für den wahren Menschen erklärt. In diesem Trieb erkennt er das Wesen des Menschen, sein höheres Ich, seine Psyche. Und diese Psyche trennt er vom Körper und erhebt sie zu einem eigenen persönlichen Wesen, welches in weltflüchtiger Askese und Meditation den Weg zu unsterblichem, göttergleichem Leben gehen soll.

Und ebenso hat er das in der Psyche lebende Ideal vollkommenen und seeligen Lebens herausgehoben aus der Verkettung mit der üblen und leidvollen Wirklichkeit und es emporgetragen in unendliche, lichte Höhen, um es dort als eine eigene „überweltliche“ Welt festzuhalten.

Diese Idealwelt, die Welt der Gottheit und von der Gottheit nicht zu unterscheiden, lässt sich in die Körperwelt doch nur zu dem Zweck herab, um die aus ihr verirrten Psychen wieder in sich zurückzunehmen. In verzückter Vision erscheinen die göttlichen Ideen der Psyche, um sie an ihre wahre Heimat zu erinnern und ihr die Erlösung aus der Körperwelt anzukündigen.

Mit diesem asketischen Supernaturalismus hat Platon zugleich den Grund für die Ausbildung der dualisti-

schen Metaphysik des Transcendentalen gelegt. Denn diese ist wirklich nichts anderes als die schattenhafte Dublette jenes lebenskräftigen, weltüberfliegenden Supernaturalismus. Was dem Mythologen als Persönlichkeit erscheint, die Psyche, wird dem Metaphysiker zu einem höchsten geistigen Vermögen; was jener als ein Reich persönlicher Geister anschaut, wird diesem zu einer Summe weltbildender Kräfte.

Platon selbst hat seine dualistische Weltanschauung bald in der personalistisch-mythischen, bald in der realistisch-metaphysischen Form zur Darstellung gebracht.

Hier ist ihm die Seele die geistige Kraft der Vernunft, welche den Körper regieren soll, dort ist sie ihm das übermenschliche Wesen, welches die Bande des Körpers zu sprengen trachtet. Hier ist ihm die Ideenwelt der Kern und das unsichtbare Wesen, welches in der Körperwelt zur Erscheinung kommen will, dort ist sie ihm das seelige Jenseits, von dem Elysium des Volksglaubens und der Insel der Seeligen nur durch seine Idealität und Weltferne verschieden.

Hier sind dem dualistischen Metaphysiker die Ideen weltbildende, ideelle Kräfte, welche den spröden Stoff beseelen und gestalten, dort sind sie dem heilsbedürftigen Sinne des Mythologen die persönlich über dem Menschengeschick waltenden Götter.

So hat er auch in der Geschichte fortgewirkt als Mythолog des Seelendämons und des Jenseits und zugleich als Metaphysiker der Idee, die sich in der Welt des Materiellen eine ihr selbst nicht angemessene Erscheinung gegeben hat.

Dieselben Ideen, die in der Religion als Götter und Engel fortleben, leben in der Metaphysik fort als weltbildende ideelle Mächte. Die Leibnizischen Monaden und die letzten Realen Herbarts sind ihre Erben und auch die „Dinge an sich," welche Kant hinter der Erscheinungswelt als die unerkennbaren, aber als die eigentlich wirksamen

Wesenheiten vermutet hat, können nur als ihre verblassten Abbilder verstanden werden.

Alle Versuche der idealistischen Metaphysik die weltbildenden Mächte als geistige Kräfte zu begreifen und sie einer höchsten, zwecksetzenden ideellen Macht zu unterstellen, alle ihre Bemühungen das Materielle aus dem Ideellen abzuleiten und als Verkörperung und Erscheinungsform des Geistigen zu deuten, gehen auf Platon, den Begründer des metaphysischen wie des mythischen Idealismus zurück.

Was uns aber im Rahmen unserer Untersuchung besonders interessieren muss, das ist eben die Tatsache, dass der Dualismus des Geistigen und Materiellen bei ihm in dieser zwiefachen Form auftritt: in der mythisch-personalistischen, welche für die Entwicklung der Religion und in der metaphysisch-realistischen, welche für die Entwicklung der transscendentalen Metaphysik massgebend geworden ist.

Platon selbst freilich würde sich, wenn ihm die Wahl gestellt werden könnte, für die erstere Form, als die allein die Realität der Ideen sichernde, entschieden haben. Denn die idealistische Metaphysik legt die Ideen, wie stark sie auch ihre Verschiedenheit vom Materiellen betonen mag, doch in die Körperwelt als wirkende Ursachen hinein und gefährdet damit ihre Selbständigkeit und ihre Unabhängigkeit von der Welt. Platons ganze Seele ist bei dem Erweis, dass die Ideen eine eigene „überweltliche“ Welt bilden. Wäre dem nicht so, hätte er nicht die Befreiung aus der Körperwelt als Bedingung der Erhöhung der Psyche in die Welt des Ideals aufstellen können.

Drittes Buch.

Die drei Hauptformen der kosmocentrischen Weltanschauung.

Kapitel VI.

Die Begründung der dualistischen Metaphysik durch Aristoteles.

Dem asketischen Supernaturalismus des Platon war es zunächst nicht vergönnt, über den Kreis einer vornehmen Philosophenschule hinaus vorzudringen. Seine gewaltige geschichtliche Rolle hat er erst später zu spielen begonnen, als mit der Auflösung des römischen Weltreichs die Bande, welche die ihm unterworfenen Völker an das Diesseits fesselten, sich lockerten und der Blick der von der Welt enttäuschten Gesellschaft sich einem besseren Jenseits zukehrte. Die Philosophie der Griechen insbesondere wandte sich von den schimmernden Idealgebilden, mit welchen Platons prophetischer Geist verkehrt hatte, hinweg und ergriff aufs Neue die Aufgabe, die erreichbare, wirkliche Welt zu erforschen und dem denkenden Geist verständlich zu machen.

Doch hat noch der Mann, welcher als der eigentliche Begründer einer systematischen Weltwissenschaft gelten darf, Aristoteles, unter dem Einfluss des platonischen Seelen- und Jenseitsglaubens gestanden, als er seine Anschauungen über den von aussen in den Menschen eingetretenen Geist, der jenseits der Sternenwelt ein in sich abgeschlossenes Dasein führen soll, entwickelte und seinem Weltsystem einzugliedern versuchte.

Wir denken dabei selbstredend nicht an den Logiker und Aesthetiker oder an den Naturforscher und Politiker, sondern an den Metaphysiker Aristoteles.

Er kennt, wie Platon, ein Diesseits und ein Jenseits; aber er stellt beide Welten nicht in den schroffen Gegensatz, der den asketischen Interessen seines grossen Lehrers entsprach, sondern fasst sie mit ihren verschiedenen Abstufungen zu einem einzigen Kosmos zusammen.

Die Frage nach der Psyche und ihrem Geschick steht freilich nicht mehr im Mittelpunkt seiner Weltanschauung. Diese erhebt sich vielmehr auf dem Boden der erstaunlichen Forschungen, welche Aristoteles gleichmässig auf die Natur und die Gesellschaft gerichtet hat und deren Ergebnisse in seinem Weltbild zusammengestellt sind. Und Aristoteles ist von dem Interesse des ächten Forschers beherrscht, die Welt zu deuten und zu erklären, so wie sie sich dem Auge des unparteiisch, alle Seiten des Daseins gleichermassen berücksichtigenden, Geistes darbietet.

Nicht der Seele und ihren weltüberfliegenden Ansprüchen auf vollkommenes, seeliges und unvergängliches Leben zulieb deutet er die Welt aus wie Platon, sondern in wahrhaft wissenschaftlichem Interesse versucht er die Welt mitsamt der Seele zu erklären.

Seine Weltanschauung ist daher durchaus kosmocentrisch und nicht, wie die platonische, psychocentrisch. Die Seele ist ihm auch nur ein Teil und eine Erscheinungsform im kosmischen Leben, wenn auch die wichtigste und vornehmste.

Doch hat er gerade in der Lehre von der rein geistigen Tätigkeit, welche die Seele ausüben soll, und von der Vernunft als der höchsten Lebensform im Weltall, Anschauungen des Platon übernommen, die sich seinem nüchtern und streng auf die Feststellung und Erklärung der erreichbaren Wirklichkeit gerichteten System schwer einfügen lassen.

Auch Aristoteles kennt ein Seelen-Wesen, das in keiner organischen Verbindung mit der körperlichen Seele, deren Tätigkeit sich auf Erkenntnis und Organisation der Welt richtet, steht. Er bezeichnet diese höhere Seele wie Platon als Vernunft (νοῦς) und erklärt ausdrücklich, dass

sie von aussen (θύραθεν) in den Menschen eintrete, um sich mit der niedern, der animalischen Seele, die untrennbar vom Körper, in und mit diesem entsteht, zu vereinigen.

Diese höhere Seele leitet die niederen Tätigkeiten, das sinnliche Erkennen und Handeln, welche auf die Sinnenwelt gerichtet sind Aber sie übt auch, wie bei Platon, eine ganz eigenartige, über die Körperwelt hinausgreifende Tätigkeit aus, in welcher ihr Wesen rein hervortritt: das ist die Erkenntnis des Allgemeinen und Unbedingten, was hinter und über dem Individuellen und Bedingten liegen, des Unbewegten, was aller Bewegung vorausgehen soll, des einen, sich selbst bewegenden und doch wandellosen Seins, welches als reine Denktätigkeit zugleich das vollendet Gute ist und in ruhiger Selbstbeschauung die Seeligkeit geniesst, die es durch die Verzichtleistung auf jede Beeinflussung des Weltprozesses zu erkaufen scheint.[1])

Aristoteles, der Begründer der Zoologie und Physiologie, hat sich ungleich deutlicher wie Platon über die Bildung der niederen Psyche und ihren Zusammenhang mit dem Körper geäussert.

Leben ist Bewegung. Bewegung aber entsteht, wo ein Stoff von einer Kraft ergriffen wird. Aus dem Stoff werden die Körper gebildet, aber sie werden gebildet durch eine in sie eintretende, bewegende und gestaltende Kraft. Diese Kraft nennt Aristoteles Seele. Beides unterscheidet unser Denken. Aber Leben entsteht erst durch ihre Vereinigung. Jedes lebende Wesen ist das, was es ist, durch die Verbindung von Stoff und Kraft; der Stoff wird durch die Kraft zum Leib und die Kraft im Leibe zur Seele gestaltet. Die Seele aber ist das überlegene, weil bewegende und zweckvoll gestaltende Prinzip. Sie ist Ursache und Zweck des Leibes, denn sie gibt dem Stoff Gestalt und

[1]) Das Nähere über die aristotelische Denkseele und den überweltlichen νοῦς νοήσεως weiter unten.

Form und damit die Bedingung, ein mit Eigenbewegung ausgestattetes Sonderdasein zu führen.

Da aber andrerseits die seelische Kraft ohne den zu gestaltenden Stoff kein Objekt der Betätigung und ohne dieses kein Mittel der Verwirklichung hätte, so gewinnt auch sie erst in dem Körper, den sie gestaltet und bewegt, Sonderdasein und Eigenart.[1])

Je nachdem es der seelischen Kraft gelingt, den spröden Stoff mehr oder weniger zu beleben, gröber oder feiner zu gestalten, unterscheidet Aristoteles Arten und Stufen im Weltleben und damit zugleich Arten und Stufen der Seelen.

Vor Allem das Gebiet des Anorganischen und des Organischen. Im organischen Leben tritt die psychische Tätigkeit deutlicher hervor. In den Pflanzenseelen übt sie die Tätigkeiten der Ernährung und Fortpflanzung aus. In den Tierseelen treten die Tätigkeiten des Begehrens, des Empfindens und Denkens hinzu. Endlich in den Menschenseelen steigern sich diese Tätigkeiten durch das Eintreten der Vernunft zum Erkennen der letzten Ursachen und zum Handeln nach sittlichen Zwecken.

So unterscheidet Aristoteles die vegetabilische, die animalische und die vernünftige Seele.

Im persönlichen Leben des Menschen sind die beiden letzteren verbunden.

Die menschliche Seele hat (wie der uralte Volksglaube auch annahm) ihr Substrat in dem warmen Hauch, der vom Blut aufsteigt und im Atem hervortritt (dem πνεῦμα). Das Herz ist daher Sitz und Organ der animalischen Seele, in ihm wird das Blut gekocht; im Gehirn wird es gekühlt. Der Seelenstoff aber oder der „Geist", den Aristoteles im Samen wie im Blut erkennt, soll dem Weltäther verwandt sein.[2])

---

[1]) De an; II 4, 415b 7: ἔστι δε ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος αἰτία καὶ ἀρχή. ib. 414a 14: ἔστι ἡ ψυχὴ ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ. cf. de part. an. 1, 5. 645b 14.

[2]) De an. II, 1. 412 a6. Ritter et Preller, p. 339.

Die Seele erreicht ihre zweckvollste Gestalt im Menschenkörper und übt in ihm und durch ihn auch entsprechend höhere Tätigkeiten aus. Diese Tätigkeiten beschreibt Aristoteles wie Platon. Es ist zunächst die Wahrnehmung (αἴσθησις), durch welche die Sinne die Formen der Dinge und ihrer Eigenschaften (εἴδωλα) aufnehmen; und zwar jeder Sinn die ihm entsprechenden, weil „Gleiches nur von Gleichem erkannt werden kann". Aber die Sinnenerkenntnis nimmt auch die allgemeinen Formen oder Bilder der Wirklichkeit auf: Grösse und Gestalt, Einheit und Mehrheit, Ruhe und Bewegung. Sie hält die Bilder, welche von den Dingen in sie eindringen, fest in der Erinnerung und erzeugt sie aufs neue durch die Phantasie.[1])

Ebenso gehen von der körperlichen Seele die Tätigkeiten aus, durch welche der Mensch auf die Aussenwelt einwirkt, um sie zu gestalten und zu ordnen: das Begehren und das Handeln (die ἐπιθυμία und der θυμός des Platon), die ihren Mittel- und Ausgangspunkt in der Empfindung haben (αἰσθήτικη μεσότης).[2]) Die Körper-Seele scheint demnach alle Wechselwirkung des Menschen und der Wel zu vermitteln. Was bleibt also für den „von aussen" zur Menschen-Seele hinzutretenden νοῦς, die höhere Vernunftkraft, zu tun übrig?

Auf diese Frage hat Aristoteles wie Platon eine dop-

Das πνεῦμα, der Geist, verhält sich hier zu dem νοῦς, der Vernunft, wie der Stoff zur gestaltenden und bewegenden Form.

[1]) Die Sonderwahrnehmung (αἴσθησις τῶν ἰδίων) richtet sich auf die Einzelerscheinungen, der Gemeinsinn (αἰσθητήριον κοινόν) auf das, was diesen gemeinsam ist, also Grösse, Bewegung u. s. f. Auch Aristoteles scheint die Bilder der Dinge und Personen als irgendwie wesenhaft anzunehmen. In den Erinnerungs- und Phantasiebildern leben die Dinge und Personen (bzw. deren Psychen oder Dubletten) gewissermassen in uns fort. Das scheint nur möglich, weil ihre Psychen oder Gestalten in der ursprünglichen Wahrnehmung leibhaftig in uns eingetreten sind. De an. III. cf. Anal. post. I, 4. 73 b. Met. I, 1. 980 a 27.

[2]) De an. III, 7. 431. a 11.

pelte Antwort. Die eine haben wir oben bereits gegeben. Die Vernunft erkennt hinter und über dem Einzelnen das Allgemeine, über dem Bedingten das Unbedingte, über dem Bewegten die unbewegte Ursache aller Bewegung; hinter und über den einzelnen Denkakten und Willensakten das Denken an sich, das Wollen an sich, über dem Vergänglichen das Ewige, über dem Unvollkommenen das Vollkommene.

Diese spekulative oder visionäre Tätigkeit zeigt den νοῦς in seiner eigentlichen Wesenheit und in seiner reinen Aktivität. Denn um das Allgemeine und Ewige zu erschauen, muss der νοῦς aus dem Körper austreten, die Bande der Individualität und Persönlichkeit, die ihn an die Welt fesseln, sprengen: das Ansich der Welt kann er nur in seinem eignen körper- und weltfreien Ansich erfassen.

In dieser Tätigkeit erscheint der νοῦς in Wirklichkeit als ein von aussen in den Menschen eingetretener Gast, der sich zur Vollziehung seines eigenartigen Lebens vom körperlichen Menschen erst wieder frei machen muss[1]).

Die Vernunfttätigkeit, das reine Denken des reinen Seins, welche das Ewige, Vollkommene, Göttliche, erschaut, der sog. νοῦς ποιητικός, wie Spätere gesagt haben — tritt nun aber in Beziehung zu dem sinnlichen Welterkennen, nicht direkt, sondern durch Vermittlung des Gemeinsinns (des κοινὸν αἰσθητήριον), welcher die allgemeinen Formen der Körperwelt, wie wir sahen, erfasst und somit bereits über

---

[1]) Die unvermittelte Anschauung des Absoluten wird von Aristoteles öfter mit dem Wort θιγγάνειν bezeichnet. Gemeint ist ein intuitiver Akt, in welchem die Vernunfttätigkeit eben sich selbst als das Absolute erfasst, als den letzten, ewigen Grund von Allem. Dieser Denkakt ist in sich gewiss und schlechthin irrtumfrei; während das vermittelte Denken, welches auf dem Wege des Schlusses zum Unbedingten aufsteigt, einen solchen Grad von Gewissheit nicht erreichen kann. Doch ist dieser Weg von Aristoteles und seinen Schülern bevorzugt worden.

das am Einzelnen haftende, sinnliche Wahrnehmen hinausführt.[1])

Die Verknüpfung der aus den einzelnen Wahrnehmungen abgezogenen allgemeinen Begriffe mit der vernünftigen Erkenntnis der letzten Gründe alles Seins erfolgt aber in der Weise, dass das Einzelne aus dem Allgemeinen, das Bedingte aus dem Unbedingten abgeleitet wird. Diese Ableitung setzt die unmittelbare Erkenntnis des Unbedingten und Allgemeinen voraus.

Und Aristoteles fasst in der Tat diese höchste Form des Erkennens, die allein absolute Wahrheit beanspruchen kann, als eine Art Vision oder Intuition auf. „Die Tätigkeit des νοῦς rein als solche ist jenes unmittelbare Ergreifen der höchsten Wahrheiten".[2])

So hatte auch Platon die Erkenntnis der Idee als ekstatisches Schauen oder als visionäre Erinnerung an das Göttliche beschrieben.

Aber Aristoteles kennt doch auch diese höchste Art des Erkennens als Ziel und Zweck des niederen, sinnlichen Welterkennens. Indem wir von Einzelwahrnehmungen zu allgemeinen Vorstellungen aufsteigen, bereiten wir der Erkenntnis des Unbedingten den Weg. Das induktive Forschen krönt sich in dem Schluss auf das Unbedingte; und das unmittelbare Schauen des Unbedingten findet durch den Deduktionsschluss den Weg zum Bedingten und Einzelnen. Aber wie das dialektische Verfahren bei Platon, so kommt auch das Schlussverfahren des Aristoteles nur zum Begriff des Absoluten. Dass das Absolute ein Sonderdasein hoch über allen Welten und getrennt von ihnen führt, das ist auch ihm eine Erkenntnis, die nur dem visionären Blick des „von aussen" in den Menschen eingetretenen νοῦς aufgeht.[3])

[1]) De an. III, 4. 5 c. 7, 431 a. 14 b. 2. c. 8. 432. a. 8. II, 3. 414. a. 29. I, 4. 408 b 18 sq. Ritter et Preller p. 342 sq. — Zeller a. a. O. II, 566 ff.

[2]) E. Zeller, Grundriss 5. S. 184. 162.

[3]) Anal. post. I, 2 71, b 33. II, 19. Met. I, 1.

Wie die Vernunft erst das niedere, sinnliche Erkennen der Erscheinungswelt über sich selbst hinaushebt zum Erkennen des Allgemeinen, Bleibenden, Notwendigen und Vollkommenen, so erhebt sie auch das niedere, sinnliche Begehrungsvermögen erst empor zu dem auf das Gute an sich gerichteten Willen. Denn dieser Wille ist nichts anderes als die Tätigkeit (ἀρετή) oder Tugend, welche nach Massgabe der Erkenntnis des Vollkommenen bzw. Guten das individuelle und gemeinschaftliche Leben ordnet und gestaltet. Die einzelnen praktischen Tugenden: die Gerechtigkeit, Tapferkeit und Masshaltigkeit verhalten sich ähnlich zu der leitenden, theoretischen Tugend (κυρία αρετή) wie die Allgemeinbegriffe zur Erkenntnis des Unbedingten und Vollkommenen. Es ist die Vernunft, welche dem Willen die Richtung auf das Gute gibt und damit die wahre Glückseeligkeit dem Menschen schafft. [1])

Alle einzelnen Tugenden sind nur Anwendungen der Grundtugend auf die besonderen Verhältnisse, in denen sich der Mensch bewegt, sowie auch alles Erkennen der Einzelerscheinungen der Welt gewissermassen nur als Ableitung derselben aus den letzten Gründen alles Seins gelten soll. Die Vernunft tritt in dem Erkenntnisprozess wie in dem sittlichen Prozess als das „Herrschende" (τὸ κύριον) auf. Sie übt ihre Herrschaft aus, indem sie die Einzelerkenntnis an die Erkenntnis des Allgemeinen und Einen anknüpft und aus ihr ableitet; ebenso unterwirft sie die einzelnen Triebe und Bestrebungen der animalischen Seele dem auf das Gute an sich gerichteten Vernunftwillen und begründet sie aus ihm.

Nur so kann einheitliche Welterkenntnis und einheit-

[1]) Dabei weicht aber Aristoteles von Sokrates und Platon insofern ab, als er das Sittliche nicht in der blossen Erkenntnis, sondern im Wollen findet. Die praktische Vernunft oder der Wille setzt die Einsicht der theoretischen Vernunft in Handlung und Tat um; und diese Umsetzung der Erkenntnis in Handlung ist erst das Sittliche. Eth. I, 13. — II, 9. III, 1—8. VI.

liche Organisation des persönlichen und sozialen Lebens entstehen.[1])

Wenn somit Aristoteles Tätigkeiten der Vernunft kennt — das Schauen des Unbedingten und Vollkommenen und die Willensrichtung darauf —, welche eine unmittelbare und direkte Beziehung zur empirischen Welt nicht zu haben scheinen, wie Platon, so ist er seinem Meister doch nicht gefolgt auf dem Wege, auf welchem dieser die Unabhängigkeit, ja einen Gegensatz der höheren und der niederen Seelentätigkeiten zu erweisen und mit der Annahme von zwei Seelen im Menschen zu begründen versucht hat.

Am deutlichsten tritt das in der Auffassung der sittlichen Vernunfttätigkeiten zutage. Die Grundrichtung des Willens auf das Gute wird von Aristoteles nicht isoliert und in einen asketischen Gegensatz zu den einzelnen Tugenden und Pflichten, welche das Weltleben dem Menschen auferlegt, gebracht. Diese Willensrichtung realisiert sich vielmehr in den einzelnen Tugenden, welche Familie, Gesellschaft, Staat zu ihrer Erhaltung und Vervollkommnung erfordern. Das Individuum hat nicht an sich eine sittliche Aufgabe zu leisten (die Schaffung des Seelenheils), welche von den sittlichen Aufgaben der Gesellschaft gelöst werden könnte. Und wenn es an sich eine solche zu leisten hat, so besteht sie nicht in der Loslösung des vernünftigen Willens von der Sinnlichkeit, sondern ausschliesslich in der Beherrschung der letzteren durch jenen. Die Entwicklung der einzelnen Tugenden, vorab die glänzende Schilderung der Gerechtigkeit im fünften Buch der Ethik beweist, dass Aristoteles nichts von dem weltflüchtigen Asketismus Platons übernommen hat. Der Mensch ist ihm kein Gast aus einer anderen Welt, welcher das Heil seiner Seele durch Askese zu schaffen hat; er ist ihm vielmehr das ζωον πολιτικόν, welches seine intellektuellen und mo-

[1]) Met. XII, 7. 1072 b 24. Eth. X, 7. c. 8. 1178 b. 159. I, 5—11 II, 4. X, 1—9 Pol. 1254 b, 5.

ralischen Tätigkeiten in den Dienst der Gesellschaft und des Staates stellen soll.[1])

Aber auch das spekulative Erkennen oder das Schauen der letzten Gründe alles Daseins wird von ihm nicht in platonischer Weise vom empirischen Welterkennen isoliert.

Ein Mann, der in planmässiger, methodischer Weise der Erforschung der Natur und der Gesellschaft sich gewidmet und eine förmliche Organisation der wissenschaftlichen Arbeit mit seinen Schülern begründet hat, dem der scharfe Sinn der Beobachtung ebenso zur Verfügung stand, wie der umfassende Blick des Sammlers und Ordners, ein so durch und durch auf das Wirkliche gerichteter Geist, wie Aristoteles, konnte unmöglich in der weltabgewandten, intuitiven Ideenschau des platonischen Mystikers sein wissenschaftliches Interesse befriedigt finden.[2])

An dem Allgemeinen und Notwendigen, an den letzten Elementen und Gründen des Daseins haftet sein Interesse nur, sofern er die Aufgabe anerkennt, das Einzelne zum Ganzen zu verbinden und in und aus dem Ganzen zu erklären Das reine Vernunfterkennen ist ihm doch nicht Selbstzweck, steht jedenfalls nicht ausser Beziehung zum empirischen Welterkennen. Vielmehr ist es ihm unentbehrlich, um die Fülle empirischer Erkenntnisse sicher zu stellen und zu begründen durch die Zurückführung aller Erscheinungen und Vorgänge in Natur und Geschichte auf die erreichbaren letzten Ursachen uud Elemente.

Seine Metaphysik hat nicht nur „hinter seiner Physik" gestanden, sondern die ganz bestimmte wissenschaftliche Aufgabe, diese zu begründen, sich gestellt. Im Unterschiede von Platon ist Aristoteles Metaphysiker nicht des Jenseits, sondern des Diesseits. Und in seiner Wissenschaft haben die letzten Realitäten keine andere Bedeutung

---

[1]) Eth. VII, 13. IX, 4. X, 4. 5. 7.

[2]) Ueber die grossartige Tätigkeit des Aristoteles als Organisator der Wissenschaft vergl. H. Usener in den Preuss. Jahrb. LIII, 1.

als die, die empirische Welt in ihrer Einheit zu begreifen und ursächlich zu erklären.

Erst der gealterte, durch mannichfache widrige Erfahrungen gebeugte Aristoteles hat „das beschauliche Leben" dem tätigen Weltleben vorgezogen. Und auch dann wird er schwerlich die Ideenschau im Stile und zu dem Zweck der platonischen Visionäre geübt haben.

Wenn also Aristoteles die Vernunfttätigkeit nach der theoretischen wie praktischen Seite in engster Verbindung mit der empirischen, auf Erkenntnis und Organisation der Welt gerichteten Tätigkeit hält, so muss es als ein Rest platonischer Mythologie betrachtet werden, dass er eben diese Vernunft „als von aussen" in den Menschen gekommen bezeichnet und damit seinen mittelalterlichen Verehrern ein scheinbares Recht gegeben hat, von einer *anima rationalis* als einem selbständigen Wesen im Menschen zu sprechen. Das ist eine platonisierende Auslegung seiner Lehre von der Vernunft, zu welcher doch keine ausreichenden Gründe vorliegen. Denn der νοῦς ist nur die Denkkraft, welche den Menschen befähigt, im Unterschied vom Tier, den Zusammenhang der empirischen Welt und das Vorhandensein überirdischer Welten zu erkennen.

Allerdings die reine Denktätigkeit (der νοῦς ποιητικός), dessen Gegenstand das Allgemeine und Notwendige ist, kann nicht wie die niedere Erkenntnistätigkeit, welche sich auf die sinnliche Erscheinungswelt richtet, aus dem Körper oder der animalischen Psyche, die im Herzen ihr Organ und im Blut ihr Substrat hat, herstammen. Das ist im Sinne des Aristoteles so wenig denkbar, wie dass das Allgemeine aus dem Einzelnen, das Ewige aus dem Vergänglichen, das Notwendige aus dem Zufälligen, oder das Gute und Vollkommene aus dem Schlechten und Unvollkommenen hervorgeht.

Das reine Denken hat im Grunde so wenig einen anderen Gegenstand als sich selbst zu seiner Betätigung nötig, wie das (von ihm nicht zu unterscheidende) reine

Sein der Welt benötigt ist, um sein in sich selbst beruhendes, vollkommenes Leben auszuleben.

Der denkende Geist, die Vernunft, ist nicht wie die animalische Psyche an den Leib und dessen Leben gebunden. Sie bleibt auch im Leibe unvermischt mit ihm und unbeeinflusst durch ihn. Sie entsteht nicht und vergeht nicht; sie ist eben „das Absolute, das Göttliche" im Menschen.

Insoweit bleibt Aristoteles in der Erkenntnislehre wie in der Metaphysik auf dem Boden des platonischen Dualismus stehen[1]).

Aber die mythisch-personalistische Fassung und Ausdeutung dieses Dualismus lehnt er ab.

Die Vernunft tritt nicht in den Menschen ein als ein vorzeitliches, selbständiges, persönliches Seelenwesen, wie bei Platon. Erst durch die Verbindung mit der animalischen Psyche, bzw. mit dem körperlichen Menschen, wird sie individuell gefärbt und persönlich begrenzt. Diese Einschliessung der allgemeinen Vernunft in den Körper benimmt ihr gewissermassen ihre freie, auf das Unbedingte und Allgemeine gerichtete Bewegung; sie teilt und individualisiert die Denktätigkeit durch die Beziehung auf das Sinnlich-Individuelle, auf das Einzelne und Besondere. Während durch das Eintreten der Vernunft in den empirischen Denkprozess dieser die Möglichkeit erhält, vom Besonderen zum Allgemeinen, vom Vielen zur Einheit aufzusteigen und somit eine geschlossene, einheitliche Welterkenntnis zu gewinnen, wird ihr selbst damit eine Beschränkung und gleichsam ein Leiden auferlegt. Der νοῦς ποιητικός wird im Menschen zum νοῦς παθητικός. Die *anima animalis* wird dadurch zur *anima rationalis* erhoben; aber die letztere erscheint so enge mit der ersteren verknüpft,

---

[1]) De an. II, 3. 414a 29. III, 4, 429a 10699. 5. 430a 10. Met. XII, 7. 1072b 15. 199 de gen. an. II, 736b 2239. Eth. II, 4 1105b 15. 19.

dass sie ihr Schicksal teilen und mit dem Körper sich wieder auflösen muss.[1])

Die vernünftige Seele, mit dem persönlichen Selbstbewusstsein und ihrer Eigenbewegung ist also das Ergebnis der Verbindung des νοῦς mit der körperlichen Seele. Erst durch das Eintreten der Denkkraft wird die animalische zur rationalen Seele; und erst durch die Einkörperung in die animalische Seele (welche ja nur die Lebenskraft des Körpers ist) wird die allgemeine Denkkraft zur besonderen, individuellen, persönlichen.

Wie der Gemeinsinn (αἰσθητήριον κοινόν) zwischen der Einzelwahrnehmung und der Erkenntnis des Unbedingten steht, so steht die rationale Seele zwischen dem νοῦς und der animalischen bzw. körperlichen Seele als ein κοινόν und bildet das einheitliche Wesen der menschlichen Person.

Die Materie bleibt, während die einzelnen Körper, zu welchen sie mit Hilfe des Geistigen gestaltet wird, vergehen. So bleibt auch die Vernunft, während die Psychen, in welchen sie sich mit Hilfe des Körperlichen individualisiert und personifiziert, dem Geschick aller Einzelwesen unterworfen sind. Ausdrücklich lehrt Aristoteles, dass nur die tätige Vernunft ewig ist, während die leidende Vernunft d. h. also die inkorporierte, mit dem Körper entsteht und vergeht.[2])

Aristoteles' Lehre von dem doppelten νοῦς ist unfraglich von Unklarheiten gedrückt. So viel scheint aber sicher

[1]) Der νοῦς bildet keine selbständige Seele, sondern wird in der Verbindung mit der animalischen Seele und durch diese erst gewissermassen zu einer „Seele". Als Denkseele hat er kein Sonderdasein, sondern nur als allgemeine Vernunft. Er hat also auch mit dem „unsterblichen Geist", sofern dieser als Einzelwesen gedacht wird, nichts zu tun. Unsterblich ist der „Geist" nur in seiner allgemeinen, nicht in seiner individuell-persönlichen Bestimmtheit. cf. De an. III. 430a 10. 19. De caelo 279b 20. 281b 25.

[2]) cf. bes. de an. II, 1. 412a 6. II, 2. 413b 24. III, 4. 429a 10. 5 430a 10. de gen. an. II, 3. 736b 22. — E. Zeller Sitzungsber. d. Berl. Ak. 1882. H. Siebeck, Geschichte der Psychologie I 1884.

zu sein, dass die Vernunft, die „von aussen“ in den Menschen kommt, nicht als eigene Psyche in ihn eintritt, sondern als allgemeine Denktätigkeit, welche erst in Verbindung mit der animalischen Seele zur sog. rationalen Seele wird, oder richtiger die Leistungsfähigkeit der ersteren steigert und sie somit zur rationalen Seele erhebt. Die menschliche Psyche bleibt auch nach dem Eintreten des νοῦς eine irdische Grösse; was der νοῦς ihr mitteilt, ist lediglich die Kraft der Erkenntnis, dass es auch noch andere überirdische Welten gibt. Aber diese „Vernunfterkenntnis“ hebt die Seele nicht in jene Welten empor, geschweige denn, dass sie sie zu einem überirdischen Wesen stempelte. Die Erkenntnis der höheren Welten bereichert die Seele, aber sie gibt ihr kein Mittel und Anrecht zu ihnen emporzustreben. Die Frage, ob Aristoteles eine einzige, in allen Menschen gleiche, allgemeine Vernunft oder ob er in jedem Menschen eine besondere Vernunftseele annehme, ist bekanntlich vom 12. bis ins 16. Jahrhundert auf das Lebhafteste erörtert worden.

Averroës vertrat im Anschluss an Alexander von Aphrodisias die erstere Ansicht. Thomas von Aquino und die platonisierenden Ausleger des Aristoteles verfochten die zweite, welche auf dem Lateranconcil von 1512 als die orthodoxe festgestellt wurde. Mit der ersteren Annahme wurde die Unsterblichkeit der Seelen gefährdet. Deshalb haben Thomas und die orthodoxen Aristoteliker die Meinung verteidigt, dass ihr Meister, wie Platon, gelehrt habe, die höheren geistigen Tätigkeiten würden von besonderen, rationalen Seelen (intellectus) in dem Menschen ausgeübt.[1])

Es kann aber nach der obigen Darstellung kein Zweifel darüber bestehen, dass Aristoteles die allgemeine Vernunft erst durch die Verbindung mit der Körperseele individuelle Art und persönliche Gestalt gewinnen lässt; die Vernunft

[1]) Vergl. zu dem Streit über die aristotelische Vernunftlehre den Grundriss der Geschichte der Philosophie von Ueberweg-Heinze[7] III, 3 mit II, 28 und I, 49. 51.

lebt als Denkkraft (ἐνέργεια θεωρητική) im Menschen, nicht als Psyche oder als Person. Sie tritt als höchste geistige Aktion im Menschen auf, weil sie das Unbedingte und Absolute erfasst; und auch da, wo die Vernunfttätigkeit ausdrücklich als unvermischt mit dem Sinnlichen und als getrennt vom Körper erscheint (wie in dem intuitiven Erfassen des Unbedingten) wird sie nicht als eine eigene Psyche über die animalische gerückt.[1])

Aristoteles kennt eine ewige, allgemeine Vernunft, aber er kennt keine unsterblichen, besonderen Vernunftseelen. Deshalb nimmt er auch an den eschatologischen Fragen, die für Platon im Vordergrund stehen, gar kein Interesse.

Die θεωρητική ἐνέργεια begründet das beschauliche Leben, in welchen die Philosophen sich den Göttern nähern (θεῖος βίος); aber diese höchste Lebensform fällt durchaus in das Diesseits. „Nirgends auch nur der Schatten eines Gedankens daran, dass die εὐδαιμονία des θεωρητικός βίος erst in einem Jenseits τελεία werden könne".[2])

Für Aristoteles ist der Mensch, wie wir sahen, ein Teil, eine Erscheinungsform des Weltlebens. Man darf daher annehmen, dass in dem Aufbau dieser kleinen Welt die Organisation der grossen Welt sich abspiegelt.[3])

Für Platon besteht der Mensch aus zwei Wesen: dem beseelten Körper und der in diesen eingeschlossenen

---

[1]) Die Unterscheidung der aktiven und passiven Vernunft, wie sie Heinze a. a. O. I, S. 220 f vollzieht, vermag ich mir nicht anzueignen. Die passive Vernunft verhält sich doch nicht passiv gegenüber der aktiven, die ihr ja nichts mitteilen kann als eben die formale Denktätigkeit, sondern gegenüber der Mannigfaltigkeit der Bilder, welche die körperliche Welt in sie hineinwirft und die sie eben mit Hilfe der aktiven ordnen soll.

[2]) Vgl. Rohde a. a. O. S. 598.

[3]) Die Erkenntnis der Welt ist anthropocentrisch orientiert, aber sie führt über den Anthropocentrismus hinaus, sofern der Mensch sich eben als Weltteil (und nicht als überweltliches Wesen wie bei Platon), erkennt. Mit andern Worten: die Erkenntnislehre ist anthropocentrisch, die metaphysische Weltanschauung durchaus kosmocentrisch.

Vernunftseele. Die Leitung des körperlichen Menschen beeinträchtigt nicht die Unabhängigkeit und Selbständigkeit der letzteren, die ein eigenes aus einer anderen Welt stammendes und für sie bestimmtes Wesen bildet. Aristoteles kennt den Menschen nur als beseelten Körper: wo er die Seele vom Körper unterscheidet, bleibt sie ihm doch überall die den Körper belebende und bewegende Kraft. Und wo er die Vernunftkraft, welche den Menschen zur Erkenntnis des Unbedingten befähigt als „von aussen" in den Menschen eintretend bezeichnet, hat er sie damit doch nicht als ein besonderes Wesen, als eine Psyche, die sich zur animalischen Psyche gesellt, auffassen wollen. Das tritt sehr deutlich darin hervor, dass er die Erkenntnis des Unbedingten nicht als Merkmal der Unabhängigkeit der vernünftigen Seele von der Körperwelt verwertet, wie Platon, sondern im Gegenteil mit ihrer Hilfe die Erklärung der empirischen Welt und die einheitliche Ordnung ihres Lebens aus einer höchsten und letzten Zweckursache zu gewinnen sucht.

Wie der Mensch, so ist nun Alles in der Welt Ergebnis des Zusammentretens einer gestaltenden und bewegenden Kraft oder Form (μορφή, εἶδος) und eines zu bewegenden und gestaltenden Stoffes (ὕλη).[1])

Alle Dinge, lehrt Aristoteles mit Platon, haben ihre Ideen oder ihre Formen. Aber diese Ideen, welche den Dingen zu Grund liegen und nach welchen sie gestaltet werden, haben kein Dasein ausserhalb der Dinge, wie Aristoteles auf das entschiedenste gegen Platon behauptet. Die Formen oder Ideen existieren nur in den Dingen bezw. Körpern. Und sie existieren in ihnen als die bewegenden, form- und zwecksetzenden Kräfte. Ausserhalb der Dinge und Körper und ohne diese existieren die Formen nicht, also kann sie Aristoteles auch nicht als eigene Wesen oder als

[1]) cf. Met. VIII. 6. 1045a 12 Phys. II. 3 194b 16. Ritter et Preller, p. 313 sq.

Psychen im Sinne des Volksglaubens und der platonischen Mythologie aufgefasst haben.

Und doch wirkt diese mythische Anschauung bei ihm fort. Denn jedes Ding hat seine Idee oder Form; und diese Form löst auch Aristoteles vom Stoff los und lässt sie der Belebung und Gestaltung des Stoffes zu beseelten Körpern „vorangehen". So erscheinen die Formen allerdings, wie die Psychen wieder als verfeinerte Dubletten der Dinge. Aber während die platonische Psyche erst zu freier Betätigung gelangt, wenn sie sich vom Körper scheidet, kommen im Gegenteil die aristotelischen Formen erst an und in dem zu belebenden und zu gestaltenden Stoff zur Wirksamkeit und eigentlich zur Wirklichkeit.

Auch für Aristoteles gilt das Dogma des Animismus: πάντα πλήρη ψυχῶν; aber er entkleidet die Psychen ihrer persönlichen Gestalt. Sie sind ihm weder die zweiten noch gar die höheren Ichs der Dinge und Menschen, sie schwirren nicht als Dämonen durch die Luft, um gelegentlich in beliebige Körper zu fahren. Auf die Seelenmythologie der Pythagoreer sieht er mit Verachtung herab; er mag sie auch bei Platon wiedergefunden haben, wo er die Verselbständigung der Ideen und ihre Zusammenfassung zu einer überirdischen Geisterwelt bekämpft.[1])

Mit Platon ist er einverstanden, dass die Gattungen die Arten und die Arten die Individuen überdauern, dass sich die Gattungsidee in den einen Exemplaren reiner und besser darstellt, wie in den anderen. Und so ist er zu der Meinung gekommen, dass die Formen oder Ideen der Dinge d. h. das, was die Dinge darstellen und sein sollen, ihnen selbst „vorangehen" müssen, sowie im Geist des Menschen der Bauplan dem Bau, die Kunstidee dem Kunstwerk, der Zweckgedanke der Handlung vorangehen.

Trotzdem hat er den Formen oder Ideen, welche den Dingen als belebende und gestaltende Kräfte einwohnen

[1]) Met. VII 16. 1040 b 15. Anal. post. I 11.

(im Unterschied von der höchsten Form, der Gottheit, worüber später) eine selbständige Existenz ausser, vor und jenseits derselben, nicht eingeräumt. Die Ideen existieren doch nur in den Stoffen und die Stoffe gestalten sich zu Körpern nur vermöge der ihnen innewohnenden, oder sie ergreifenden Ideen. Freilich: die Form lässt sich nicht aus dem Stoff und der Stoff lässt sich nicht aus der Form ableiten. So entwickelt Aristoteles eine durchaus dualistische Weltanschauung mit Hilfe dieser beiden, für das Denken unvereinbaren, in der Wirklichkeit stets vereinten Prinzipien. Aber dieser Dualismus hat einen durchaus dem platonischen entgegengesetzten Charakter. Denn Aristoteles gebraucht ihn nicht, um einen Gegensatz zwischen der jenseitigen Seelen- und der diesseitigen Körperwelt aufzurichten, sondern um mit Hilfe der beiden Prinzipien: Stoff und Form oder Kraft, die sich nicht auf eine Einheit zurückführen lassen, die empirische Welt zu erklären.

Die Möglichkeit den Stoff als ursprünglich beseelt, oder die Form als ursprünglich stoffbekleidet zu denken hat Aristoteles nicht erwogen. Seine grundsätzliche Auffassung der Materie und der Form hat ihn davon abgehalten. Diese Auffassung ist zu bezeichnend und zu wichtig für die gesamte aristotelische Weltanschauung als dass man sie übersehen dürfte.

Zunächst der Gedanke der Materie. Die nichtssagende Erklärung, dass der Stoff nur „die Möglichkeit zum Sein" sei, erinnert sehr an die platonische, dass er ein Nichts sei. Doch will Aristoteles damit der asketisch-pessimistischen Weltanschauung Platons kein Zugeständnis machen. Die Materie an sich ist nur die Möglichkeit zum Sein, weil in Wirklichkeit nur geformte Materie existiert. Aber während die zu Körpern und Dingen geformte Materie mit diesen entsteht, sich verändert, abstirbt, muss doch ein formloser Stoff bleiben, sonst könnten sich die Dinge und Körper nicht immer wieder erneuern.

Das ist die aristotelische Urmaterie (πρώτη ὕλη), die bleibt, während die Körper, die Dinge, die Individuen, die Gattungen und Arten absterben und aufleben.[1])

Dass Aristoteles diese Urmaterie nicht für sich existieren lässt, sondern in steter Ausscheidung und Mischung besonderer Stoffe (der sog. Elemente), beweist nicht, dass er ihr überhaupt die Realität hat absprechen wollen.

Wie seine Polemik gegen Platon und Demokrit bezeugt, kennt Aristoteles qualitativ verschiedene Stoffe, in welchen die Urmaterie auseinandergeht: die materia caelestis, der Stoff für die Himmelskörper, und die materia terrestris, welche aus den vier Elementen besteht, aus deren Mischung wieder die mannigfachsten Stoffverbindungen hervorgehen.

Dieser Weltstoff ist so wenig unwirklich als er der zweckvoll gestaltenden Form Widerstand entgegensetzt. Nur allmählich gelingt es der gestaltenden Kraft, den Stoff zu bezwingen und die höheren Gestaltungen aus den niederen heraufzuführen. Es haftet ihm eine Notwendigkeit an, welche die Zweckmässigkeit in der Welt durchkreuzt und aufhebt und die Bildungen der Natur, wie die Geschicke der Lebewesen dem Zufall preisgibt. Alles rein mechanische Geschehen führt Aristoteles auf die Materie zurück, die eben durch die starre Notwendigkeit, die ihren Bewegungen anhaftet, sich der Zwecktätigkeit der Form oder der Vernunft widersetzt. Das sieht nicht darnach aus, als ob Aristoteles die wuchtige Realität der Masse verkannt habe.[2])

Nimmt man auf der andern Seite die mythisch-animistische Vorstellung hinzu, dass dem Stoff ursprünglich ein Verlangen (ὁρμή) nach der gestaltenden Form einwohnen soll, so kommt man weit ab von der Meinung, dass Aristoteles dem in allen Welt- und Körperbildungen ewig beharrenden Stoff die Realität abgesprochen habe.

Aber den Gedanken von der nach Gestaltung „ver-

[1]) Met. VII 10. 1035b 30. XII 2. 1069b 7. Phys. III 7. 207b 35

[2]) Phys. III. IV cf. Zeller, Grundriss [5] S. 173 f.

langenden" Materie hat er freilich nicht weiter verfolgt.[1]) Nicht aus einer ursprünglich in der Urmaterie liegenden Tendenz nach Gestaltung geht die Bildung der niederen und höheren Daseinsformen hervor; sondern ein eigenes, von ihr in Grund und Wesen verschiedenes, zweites Prinzip, das sich freilich nur in und mit dem Stoff betätigen kann, muss auftreten, um die Weltbildung zu vollziehen. Das ist die Form oder die Idee.

Die Bestimmung dieses Begriffs ist noch schwieriger als die der Materie.

Zwar haben wir die Formen der Ideen bereits kennen gelernt, welche in den einzelnen Dingen und Körpern, in den Arten und Stufen des Daseins die Stoffe gestalten, bewegen, beseelen. Diese Formen existieren nicht bloss in unseren Gedanken, sie existieren in den Dingen, aber sie überleben die einzelnen Dinge, wie die Gattungen die Einzelwesen überleben.

Die Formen der Dinge sind ewig und unveränderlich wie die platonischen Ideen; aber als blosse Formen haben sie keine Existenz. Sie sind vielmehr stets mit der Materie verbunden; und ihr Wesen und Zweck geht auf in der Belebung und Gestaltung des Materiellen.

Während nun aber die Elemente von Aristoteles auf die Urmaterie zurückgeführt werden, stellt er in Abrede, dass sich dem entsprechend auch die Formen auf eine Urform zurückführen und als deren Vervielfältigung oder Wirkung auffassen lassen. Um die Weltbildung zu erklären, hat Aristoteles nur die unzählbaren Formen nötig und den in zahllosen Mischungsverhältnissen vorhandenen Stoff. Beide zusammen bilden die gesamte empirische Welt, in welcher der Mensch lebt und mit welcher er in Wechselwirkung steht.

[1]) Diese Einführung der alten Eroslehre gewinnt bei Aristoteles keine weitergehende Geltung. Sie hätte ihm über den Dualismus hinaus helfen können.

Während die einzelnen Exemplare und Arten des Weltdaseins entstehen und vergehen — immer und ewig bleiben die Formen, durch welche und nach welchen die Dinge gebildet werden und die Stoffe bezw. der Urstoff, aus dem sie gebildet werden; beide nach Art und Wesen verschieden, aber in Wirklichkeit stets verbunden. Denn wirkliche Substantialität (οὐσία) kommt nur den aus dieser Verbindung hervorgehenden Einzelwesen zu.[1])

Es gibt weder für sich existierende Materie noch für sich existierende Form bezw. Kraft. Für unser Denken bleiben beide getrennt, in der Wirklichkeit sind sie stets vereint. Was Aristoteles von der „reinen" Materie sagt, dass sie nur die Möglichkeit zur Wirklichkeit sei, kann man mit vollem Recht auch von seiner „reinen" Form sagen. Wirklichkeit (οὐσία) entsteht nur, wo beide, Stoff und Form, zusammentreten. Deshalb scheinen beide für die Weltbildung gleich notwendig und wichtig. Dennoch schreibt Aristoteles den Formen eine gewisse Selbständigkeit und sogar eine höhere Wirklichkeit zu als den aus Stoff und Form gebildeten Körpern bez. Einzelwesen. Dazu ist er offenbar veranlasst durch die auch für Platon entscheidende Erkenntnis, dass die Gattungen im Vergleich mit den Individuen eine längere Lebensdauer haben, ja dass sie die allgemeinen und notwendigen Typen sind, welche sich immer wieder in den neu auflebenden Individuen verwirklichen. Mögen noch so viele individuelle Verschiedenheiten innerhalb derselben Gattung auftreten, der Grundtypus bleibt derselbe.

Ganz entschieden lehrt denn auch Aristoteles, dass es z. B. stets Menschen gegeben hat; die Form oder die Gattungsidee Mensch ist schlechthin ewig und unvergäng-

[1]) cf. die Definition der οὐσία Kat. 5. 2 a 11. Met. IV. 2. 1003 a 33. Nur in uneigentlicher Weise kann man die Form (εἶδη), die freilich vor dem Stoff da sein soll und doch nur im Stoff Wirklichkeit gewinnt, als οὐσία = Substanz bezeichnen. Entscheidend für letztere Auffassung ist die Kritik der platonischen Ideenlehre Met. I, 9. XIII, 4. De cael. I 2 II. 6.

lich; sie gehört ebenso zum eisernen Bestand der Welt, wie die Materie oder ein Element. Durch die Verbindung mit dem Stoff wird der Typus Mensch verwirklicht und in der Verwirklichung vervielfältigt und individualisiert. Es entstehen Rassen, Völker, Stämme, Familien, Individuen. Sie entstehen und vergehen, aber die Gattung Mensch ist immer da und realisiert sich auch immer in den Arten und Individuen, zu welchen sie den Stoff gestaltet.

So verhält es sich aber mit allen Formen oder Gattungen, welche den Bestand der Welt ausmachen. Hinter allen aus Stoff und Form gebildeten Dingen stehen, unberührt von deren Wandel, die zahllosen Formen oder Ideen, die belebend und gestaltend in den Stoff eintreten, um ihn in die unermessliche Zahl der Gattungen und Arten und Einzeldinge zu zerlegen und damit zugleich sich selbst zu individualisieren und zu realisieren.

Wie kommt nun Aristoteles dazu, über diesen zahllosen körperbildenden Formen, die ewig und unveränderlich im Wechsel der Individuen verharren, eine höchste Form aufzustellen, die im Unterschied von der Urmaterie, welche sich in die Elemente zerlegt, für sich existieren und nicht in die einzelnen Formen, welche sich in der empirischen Welt realisieren, eingehen oder diese aus sich hervorbringen soll?

Wir haben uns überzeugt, dass Aristoteles, um die Erkenntnis des Allgemeinen und Notwendigen zu erklären, eine „von Aussen“ zu der animalischen Psyche hinzutretende reine Denkkraft, den νοῦς, für notwendig erachtet hat. Aber dieser von aussen in den Menschen eintretende Geist erschien uns überflüssig, da bereits der gewöhnliche Verstand auf dem dialektischen Wege des Schlusses vom Bedingten auf das Unbedingte, vom Unvollkommenen auf das Vollkommene u. s. f. die letzte Begründung, die wir überhaupt unserem Welterkennen zu geben vermögen, erreicht. Was die natürliche Denkkraft allerdings damit nicht erreicht, ist die Erkenntnis, dass das Unbedingte „ausserhalb“ des Bedingten,

das Vollkommene „jenseits“ des Unvollkommenen eine eigene, weltferne Existenz führe. Diese Erkenntnis hat Aristoteles wie Platon nur durch eine unmittelbare (von aller Welterkenntnis abgelöste) visionäre Intuition gewinnen können. Eben deshalb ist sie auch für die Erklärung der wirklichen Welt, in der wir Menschen leben, ganz gleichgiltig.

Dieser visionären Intuition entspricht nun die metaphysische Lehre, dass die höchste Form nicht in den einzelnen, weltbildenden Formen aufgehe, sondern für sich eine selbständige, über- und ausserweltliche Existenz führe. So wenig für die Begründung der Welterkenntnis das intuitive Denken nötig erscheint (das Unbedingte sind eben die ewigen Ideen oder Formen), so wenig ist für die Weltbildung jene ausserweltliche höchste Form nötig, die ebenso wie jenes ausserhalb des wirklichen Weltvorganges steht.

Dennoch lässt sich die aristotelische Lehre von der über allen Welten und unberührt von allem Weltlichen, rein für sich und in sich lebenden höchsten Form nicht als eine blosse Inkonsequenz oder auch als ein Rest platonischer Mythologie abtun. Es ist ganz richtig, dass Aristoteles zur Erklärung unserer Erdenwelt über den Begriff Natur (φύσις) in welchem Kraft und Stoff, Geist und Materie als die ewigen, unveränderlichen weltbildenden Faktoren zusammengefasst sind, nicht hinauszugehen brauchte.[1])

Aber Aristoteles will noch andere Welten kennen, die sich über den unsrigen erheben; und der Gedanke, dass es auch eine Welt des rein geistigen Seins geben müsse, liegt durchaus in der Linie seiner genialen Conception von dem stufenmässigen Aufbau des Universums in verschiedenen Welten nach Massgabe der fortschreitenden Beherrschung und Verklärung des Materiellen durch das Geistige, welche sich in der Welt der körperfreien Form oder des reinen Geistes krönt.

[1]) cf. bes. Phys. II, 1. 192 f 20. Vergl. Zeller, Grdr. [5] S. 171.

Freilich kennt Aristoteles keine Entwicklung der höheren aus den niederen Arten, so wenig er eine Entwicklung des Geistigen aus dem Physischen kennt. Diese Anschauung ist schon durch seine Lehre von den ewigen und unveränderlichen Formen ausgeschlossen.[1])

Dagegen kennt er einen stufenmässigen Aufbau des Universums. Ueber der Welt unter dem Mond, dem Diesseits (τὰ ἐνταῦθα) erhebt sich die Welt über dem Mond, das Jenseits (τὰ ἐκεῖ). Die diesseitige Welt wird gebildet aus der irdischen Materie durch die artbildenden Formen, und steigt in architektonischem Aufbau vom Anorganischen zum Organischen und in diesem wieder vom Vegetabilischen zum Animalischen und zum Intellektuellen empor, (das aber, wie wir sahen, als von aussen in die Menschenwelt eintretend, gedacht ist und dieser den Vorzug gibt, die jenseitige Welt zu erkennen).

Ueber der Erdenwelt baut sich aus dem Aether (der materia caelestis) und höheren, artbildenden Formen als wir auf der Erdenwelt erkennen, die Gestirnwelt auf und zwar abermals in verschiedenen Etagen, wenn ich so sagen soll: zuerst die Sphäre an der der Mond befestigt ist und mit der er sich bewegt; dann die Planetensphären, endlich die Fixsternsphären und zuletzt jenseits derselben — die reine stofffreie Form, der Gedanke, der keinen anderen Stoff hat als sich selbst, der reine Geist, der sich selbst beschaut und in dieser Selbstbeschauung sich als das vollkommenste Wesen geniesst, das Unbedingte und Absolute, welches durch sich selbst bewegt, von nichts abhängt, zu nichts Beziehung hat als zu sich selbst und in Alledem als

[1]) Ich vermag daher Windelband (Geschichte der Philosophie 1898 [2] I. § 13) nicht zuzustimmen, wenn er die aristotelische Lehre als „System der Entwicklung“ behandelt. Starr stehen die ewigen Formen einander gegenüber, wie sie dem Stoff gegenüberstehen; und so wenig es einen Uebergang aus einer Gattung in eine andere in unserer empirischen Welt gibt, so wenig gibt es eine Verbindung zwischen dieser und den höheren Welten.

die höchste, vollkommene, ewige, seelige Gottheit erscheint (freilich nur dem visionären Blick des νοῦς ποιητικός im Menschen).[1])

Je weiter sich die Weltkörper von der Erde entfernen, desto feiner wird ihr Stoff, desto vollkommener werden die Formen, welche diesen Stoff bewegen und gestalten, bis endlich über dem Fixsternhimmel (dem πρῶτος οὐρανός), frei von allem Stofflichen, die Form an sich auftritt, in der Aristoteles eben darum die höchste Gottheit erkennt, weil sie in reiner Geistigkeit ihr seeliges Leben führt.[2])

Wie sich das Diesseits, die Erdenwelt, in drei Stufen aufbaut: dem Anorganischen, dem Organischen und endlich dem Psychisch-Intellektuellen, so baut sich das Jenseits, die Himmelswelt, in drei Stufen auf: dem Planetenhimmel, dem Fixsternhimmel und dem Himmel des reinen geistigen Seins oder der Gottheit. Diese Welten, das Diesseits und das Jenseits, treten nun aber nicht in einen Gegensatz zu einander, wie bei Platon. Sie bilden vielmehr ein grosses, unendliches Ganze; und es fragt sich, wodurch sie zum Ganzen, zum Universum, verbunden sind.

Zunächst erscheinen sie freilich streng geschieden.

Die Fixsternwelt hat ihren eigenen feinsten Stoff und ihre eigenen Sphärengeister, welche diesen Stoff bewegen und gestalten; die Planetenwelt hat ihren ätherischen Stoff

[1]) Ueber die höchste Gottheit (den νοῦς νοήσεως, das πρῶτον κινοῦν) vergl. bes. Phys. VIII, 5. 6. 10. de cael. I, 9. 279a 17 ff. Met. XII, 7. 1072a 23 sq.

[2]) In dem Weltbild des Aristoteles, welches für das Mittelalter massgebend geworden ist, ruht die kugelförmige Erde im Mittelpunkt des Universums. Ueber ihr bauen sich die Himmel auf, der Planeten- und der Fixsternhimmel, und zwar so, dass die Sterne an Hohlkugeln (den s. g. Sphären) befestigt sind und sich mit diesen in concentrischen Kreisen um die Erdkugel bewegen. Aristoteles hat, um die Bewegung der Planeten zu erklären, nicht weniger als 56 solcher himmlischen Sphären angenommen. Aber er schreibt selbst dieser in sich unklaren Sphärentheorie nur Wahrscheinlichkeit zu. De cael. I. 9. 488 sqq. II, 3. 286a 9. Met. XII, 8.

(etwas gröber als der Stoff der Fixsterne) und ihre eigenen formgebenden und bewegenden Geister; endlich die Erdenwelt weist den gröbsten Stoff auf, der durch die ihr zustehenden ewigen und unveränderlichen Formen (die nicht als Geister bezeichnet und gedacht sind) beseelt, bewegt, geformt wird.

Wie in jeder dieser Welten Stoff und Form sich gegenüber stehen als zwei fremde und doch aufeinander angewiesene Grössen, so stehen diese Welten selbst anscheinend fremd einander gegenüber; jede hat die Bedingungen ihres Lebens in sich selbst und keine scheint der anderen zu bedürfen, mit der anderen in Beziehung zu stehen.

Und im völligen Gegensatz zu allen diesen Welten, in welchen Stoff und Form immer verbunden sind, steht die Welt des stofffreien, reinen Seins, das in seiner absoluten Geistigkeit alle Bedingungen eines in sich abgeschlossenen, sich selbst befriedigenden Lebens besitzen soll.

Dennoch hat Aristoteles eine gewisse Verbindung, wie zwischen Stoff und Form im allgemeinen, so auch zwischen der obersten Gottheit, oder der höchsten Weltform und den unteren Welten (bez. Gottheiten) herzustellen versucht.[1])

Wie schon erwähnt, schreibt Aristoteles dem Stoff ein „Verlangen" nach der Form zu. Dieses Verlangen könnte doch nur als ursprüngliche Beseelung des Stoffs aufgefasst und zu einer fortschreitenden Entwicklung des Seelischen aus und mit dem Stoff ausgedacht werden.[2])

Aber die platonische Missachtung des Materiellen wirkt derart bei ihm fort, dass er der beseelenden und zweckvoll gestaltenden Kraft oder Form die Ueberlegenheit und

[1]) Wie im ursprünglichen mythischen Welterkennen jedes Ding sofern es eine beseelende Kraft, eine Psyche, in sich hat, zugleich Gott heisst, so bezeichnet Aristoteles wie Platon die Welten nach den sie zweckvoll gestaltenden Formen auch als Gottheiten, während er freilich den Namen Gott im höchsten Sinn der stofflosen Form vorbehält.

[2]) Phys. I, 9. 192a 16. II, 1. 192b 18.

weiterhin auch eine gewisse Selbständigkeit des Daseins (welche sich in der absoluten Form krönt) zuschreibt. Die Masse, so unentbehrlich für die Weltbildung wie die Form und sogar so ewig wie diese, bleibt doch die „tote Materie" und wird erst durch die Form, welche die Bedingung des Lebens in sich selbst trägt, belebt, bewegt, gestaltet.

Man könnte nun erwarten, dass Aristoteles, der wirkliches Leben nur aus der Verbindung der Form mit dem Stoff hervorgehen lässt, auch die Bewegung selbst aus eben dieser Verbindung entspringen lassen würde. Denn wie soll die Form die ihr innewohnende Bewegungskraft realisieren ausser dem Stoff und ohne den Stoff?

Aber hier setzt Aristoteles mit seinem bekannten Grunddogma ein, dass alle Bewegung nur von einem schlechthin Unbewegten ausgehen könne. Dieses seltsame Dogma, welches neben Stoff und Form die Bewegung gewissermassen zu einem dritten weltbildenden Prinzip erhebt, hat er schon in der Richtung des sog. kosmologischen Arguments für das Dasein eines ausserweltlichen Gottes ausgeführt. Wie alles Bedingte ein Bedingendes, so setzt alle Bewegung ein Bewegendes voraus. Das menschliche Denken muss aber bei dem Durchlaufen der Kette des Bedingten bez. Bewegten schliesslich auf ein Unbedingtes bez. Unbewegtes kommen. Die Bewegung kann im letzten Grunde nur aus einem schlechthin Unbewegten entspringen. Dieses Unbewegte kann den Anstoss zur Weltbewegung nur dann geben, wenn es der Kette los, welche Bewegtes an Bewegtes reiht, eben — nichts als Bewegung, reine Bewegung, unbewegte Bewegung und somit Quelle aller Bewegung ist. Das ist aber das Unbewegte, weil es stofflos Geist, reine Denktätigkeit und als solche die höchste Form des Daseins überhaupt ist.[1])

Dieser fragwürdige Gedankengang, mit welchem die Entstehung der Bewegung und damit die Weltbildung er-

[1]) Met. XII, 11. 1067b 14 sq. Phys. VIII, 7. 260a 21.

klärt werden soll, wird aber sofort wieder durchkreuzt durch den Gedanken der absoluten Beziehungslosigkeit der höchsten Form, welche wir als die Bedingung ihrer Vollkommenheit und Seeligkeit bereits kennen gelernt haben. Das höchste Sein ist das höchste Denken, welches kein anderes Objekt seiner Betätigung hat als sich selbst. Das macht seine Vollkommenheit, seine vollendete Gottheit aus.

Und dadurch sind alle Beziehungen der Gottheit zu den unteren Welten wieder abgeschnitten. Die absolute Welt oder die Gottheit wirkt auf die unteren Welten wie schöne Seelen wirken: durch ihr blosses Dasein. Die Vollkommenheit ihres rein geistigen Lebens zieht, wie der Magnet das Eisen, die unteren Welten an. Das Verlangen nach dem Vollkommenen regt sich in ihnen. Es setzt sie in Bewegung. Und je nach dem Mass des in ihnen vorhandenen Geistes und nach dem Grad der Bildungsfähigkeit des zu gestaltenden, feineren oder gröberen Stoffes, nähern sie sich dem Vollkommenen — soweit sie es innerhalb ihrer Lebenssphäre erreichen können. Denn Stoff bleibt ewig Stoff, und die Formen, welche in den Welten als bewegende Geister, walten, bleiben ewig dieselben, sodass der platonische Gedanke einer Rückkehr der Welt oder eines Weltteils (der Psychen) in die höchste Gottheit ausgeschlossen bleibt.

Das ist nun in der Tat der Gedanke der deistischen Weltanschauung: für die erste Entstehung der Bewegung bezw. der Welt ist eine göttliche Ursache, „ein erster Beweger“ nötig; einmal in Bewegung, folgt die Welt lediglich den ihr immanenten Lebensgesetzen. Das ist der Gott, „der die Welt von aussen stösst“, wie Goethe gesagt hat.

„Einen auf die Welt gerichteten göttlichen Willen, eine schöpferische Tätigkeit der Gottheit oder ein Eingreifen derselben in den Weltlauf hat Aristoteles nicht angenommen.[1])

[1]) Zeller, Grundriss [5] S. 171.

Dieselbe Rolle, welche die Götter in der Weltanschauung der Epikureer spielen, ist dem höchsten Gott des Aristoteles vorbehalten. Wie jene als Idealgestalten zwischen den Sternen schweben, so schwebt der aristotelische Gott als der Inbegriff aller Vollkommenheit über der Welt. Dem erleuchteten Blick des Philosophen erscheint er dort in erhabener Vision, um das Streben nach dem Reingeistigen und Vollkommenen in ihm anzufachen und zu bekräftigen. Aber auf das Geschick des Menschen und der Welten hat er keinen Einfluss. Das ist von Ewigkeit her bestimmt durch die Natur des Stoffes und der Formen, welche zweckvoll gestaltend, die Menschen wie die Welten zu dem bilden, was in ihnen selbst vorgebildet ist.

Ewige Geister sind es, die aufschauend zum höchsten Geist, aus der ätherischen Materie den Fixsternhimmel und den Planetenhimmel bilden und bewegen; ewige Formen sind es (Aristoteles hätte sie auch Geister nennen können), welche den irdischen Stoff zu den Arten und Gattungen des Daseins prägen, welche den Bestand unserer Erdenwelt ausmachen.

So ist die Weltanschauung des Aristoteles streng dualistisch: Stoff und Form, Geist und Materie lassen sich nicht auseinander ableiten oder auf eine höchste Einheit zurückführen; streng causal: alles Geschehen ist durch die ewigen Formen bedingt; streng teleologisch: alles Geschehen richtet sich auf die Gestaltung des Stoffes durch die Form und auf die Darstellung der Form im Stoff.[1])

Im Gegensatz zu dem asketischen Supernaturalismus Platons hat Aristoteles der empirischen Welt ihr Recht und ihren Wert im Universum gesichert. Der Stoff, aus dem sie gebildet wird, ist so ewig, wie die Formen, welche ihn

[1]) Aristoteles ist geneigt die mechanische Wirksamkeit der materiellen Ursachen als Hindernis der teleologischen Wirksamkeit der Formen bez. der Vernunftideen aufzufassen. Doch vertritt er auch die optimistische Meinung, dass sich die materiellen Ursachen als Hilfsmittel der Zweckursachen verwenden lassen. Phys. III. IV. Met. XII.

zu den Arten des Daseins gestalten, die eben ihren bleibenden Bestand ausmachen. Der Mensch ist ein Teil und Glied dieser Erdenwelt; sein Lebenszweck besteht in ihrer Erforschung, Ausnutzung und Organisation, durch welche Tätigkeit er sein und das allgemeine Wohl beschafft. Auch der „von aussen" in ihn eintretende Geist (der νοῦς ποιητικός) hebt ihn nicht über die empirische Welt und die Grenzen des irdischen Daseins hinaus. Er steigert nur seine Denkkraft zum Erkennen der höheren Welten, die sich über unserer Erdenwelt aufbauen und zu dem (freilich erfolglosen) Versuch, das gesamte Universum als ein, in seinen verschiedenen Abstufungen geschlossenes Ganze zu begreifen, das von einem Punkte (der Gottheit) aus in Bewegung gesetzt wird, um übrigens nach Massgabe der Formen und Stoffe, die seinen eisernen Bestand ausmachen, sich — unbekümmert um diese Gottheit — auszuleben.

Wenn nun aber die Welten nur mit so dünnem Faden an der obersten Welt oder Gottheit hängen, wenn insbesondere unsere Erdenwelt alle Bedingungen und Mittel, Kräfte und Stoffe ihres Daseins in sich selbst trägt, wozu dann überhaupt die Annahme einer ausserweltlichen, überhimmlischen, rein geistigen Gottheit?

Durch den oben gegebenen Verweis auf den architektonischen Aufbau des Weltalls, in dem der Geist stufenweise das Materielle belebt, beherrscht, verklärt, um endlich mit einem „schlechthin geistigen Sein", der Gottheit, dem Gebäude die Krone aufzusetzen, ist diese Frage noch nicht vollständig beantwortet.

Für die Ausbildung der Vorstellung einer höchsten Welt oder eines nur durch sich selbst bestimmten und rein in sich selbst lebenden Seins — des absoluten Geistes oder der Gottheit im höchsten Sinn des Wortes, war für Aristoteles sicher seine Schätzung der Denktätigkeit als höchster Form aller menschlichen Tätigkeit massgebend. Diese Wertschätzung, welche den sokratischen Intellektualismus noch überbietet, hat ihn offenbar zur Apotheose der reinen

Vernunft geführt. Wie ihm die Denktätigkeit die höchste Befriedigung bot, hat er sie überhaupt als die höchste und vornehmste Lebensform beurteilt. Und da die Sinnlichkeit das reine Denken einengt und hemmt und zersplittert, indem sie es an das Wechselnde, Trügerische und Zahllos-Mannigfaltige der Körperwelt bindet, ist er, der Entdecker des νοῦς ποιητικός, auf den Gedanken geführt worden, dass das Denken, welches nur sich selbst zum Gegenstand hätte, die höchste Form des Daseins überbaupt sein müsse.

Dass Aristoteles, der nur dem aus Form und Stoff gemischten Einzeldasein Wirklichkeit zugeschrieben hat, dem reinen, stofffreien Denken oder Geist höchste und wahrhafteste Wirklichkeit (οὐσία) jenseits von Erde und Himmel zuerkennt, lässt sich schliesslich nur daraus erklären, dass ihm das Denken die höchste Wertgrösse und das eigentliche Objekt seiner persönlichsten religiösen Verehrung gewesen ist. Er hat damit die Vergeistigung (aber nicht die Versittlichung) der Gottesidee auf den Gipfel geführt und ist der Begründer des theologischen Spiritualismus geworden.[1])

Mit der Annahme höherer Welten, die sich über unserer Erdenwelt aufbauen, hat er zugleich dem Supernaturalismus einen Dienst geleistet. Er hat das verschwommene Jenseits Platons fixiert und lokalisiert.

Aber indem Aristoteles jeden Einfluss dieser Welten mit Einschluss der höchsten Welt oder der Gottheit auf unsere Erdenwelt ausschliesst und diese rein aus sich selbst zu erklären unternimmt, bleibt er doch der entschiedenste Naturalist.

Mehr noch. Auch Aristoteles kleidet sein Weltbild bald in die metaphysische, bald in die mythische Form. In der ersteren erklärt er unsere empirische Welt, die Welt „unter dem Mond". Die letztere gebraucht er zur Erklärung der höhern Welten.

In die metaphysische. Stoff und Form sind die beiden ewigen Principien, aus deren Zusammentreten

[1]) Die Apotheose des Bewusstseins oder der Vernunft ist, wie Schleiermacher einmal sagt, die eigentliche Grundlage alles Theismus.

die Bildung unserer Welt erfolgt. Die Form hat dabei die Führung, denn sie ist gleichbedeutend mit der belebenden und gestaltenden Kraft. Aber der Stoff ist nicht minder wichtig als die Form, die ohne ihn keinen Gegenstand ihrer Betätigung und damit ihrer Verwirklichung hätte. Auch die menschlichen Persönlichkeiten, in deren spekulativer Denktätigkeit die Form bereits in einer gewissen Freiheit vom Materiellen auftritt, sind Ergebnis des Zusammentretens des Stoffes und der Gattungsidee — oder Form Mensch, die ebenso wie alle Gattungsideen zum ewigen Besitzstand der Welt gehört. Weder aus der Gattungsidee allein, noch aus dem Stoff allein kann die Bildung der menschlichen Persönlichkeiten verstanden werden, sondern nur aus der Individuation der Gattung, die wieder bedingt ist durch die Verbindung mit der Mischung der Elemente, wie sie im Aufbau des Körpers statthat.

Die Formen oder Gattungen, welche durch die Verbindung mit den Stoffmischungen in zahllosen Individuen zu selbständigen Lebenseinheiten oder Substanzen werden, existieren nicht für sich, ausserhalb des Stoffes bez. der Dinge und Körper; sie werden von Aristoteles nirgend personifiziert, obwol ihre Tätigkeit eine streng teleologisch gedachte ist.[1])

In alle dem haben wir aber den geraden Gegensatz zur mythisch-personalistischen Form der Weltanschauung. Es sind allgemeine Faktoren — Stoff und Kraft —, welche die Bildung der diesseitigen Welt bedingen. Insbesondere werden die Kräfte oder Formen nicht von Aristoteles personifiziert. Im Gegenteil die Persönlichkeiten sind erst Ergebnisse und zwar vorübergehende, wenn auch noch so wichtige Ergebnisse des allgemeinen Weltprozesses.

Wenn Aristoteles zur Erklärung „der Welt unter dem Mond" lediglich die metaphysischen Begriffe Stoff und Kraft

[1]) Diese ganze Vorstellung von den ewigen Gattungsformen oder Ideen, welche ebenso wie die Urmaterie, der Bildung der Körperwelt „vorangehen" und sie bedingen sollen, bleibt eine äusserst vage.

aufbietet, so geht er bei der Beschreibung „der Welt über dem Mond“ — dem Planeten- und Fixsternhimmel — in die mythisch-personalistische Anschauungsweise über.

Die oberen Welten sind nicht nur aus einem feineren Stoff gemacht — der *materia caelestis* — sondern werden bewegt bezw. gebildet durch persönliche Geister oder Dämonen; die Sterne werden daher geradezu als Götter bezeichnet, und ihre religiöse Verehrung gilt dem Aristoteles wie dem Platon als selbstverständlich.

So tritt neben die Metaphysik des Diesseits eine Mythologie des Jenseits. In jener sind die persönlichen Geister vorübergehende Erzeugnisse der Verbindung von Stoff und Kraft, in dieser sind es die persönlichen Geister, welche den Stoff zu Welten formen und die geformten Welten bewegen.

Ob Aristoteles auch die höchste Form, das rein geistige Sein, persönlich gedacht habe, mag unentschieden bleiben. Persönlichkeit im Sinne des naiven Anthropomorphismus kann er nach seinen Voraussetzungen der höchsten Gottheit kaum zugeschrieben haben. Aber wenn er sie als „Denken des Denkens“ beschreibt, so scheint darin die Anerkennung eines Selbstbewusstseins zu liegen. Und diese Ansicht wird unterstützt durch die Schilderung ihres von aller Welt unabhängigen, in sich vollkommenen und vollkommen befriedigten Lebens.[1])

Ein Blick auf die Nachwirkungen der aristotelischen Weltanschauung wird unsere Darstellung bestätigen.

Wir haben schon darauf hingewiesen, dass die Trennung der höchsten Gottheit von der Welt (der Himmels- und Erdenwelt) massgebend für den sog. Deismus des 17. und 18. Jahrhunderts geworden ist Damals hatte man Ursache den Gottesgedanken den kirchlichen Mächten zulieb festzuhalten. Und das umsomehr als man sich anschickte, ihn aus der Welterklärung völlig auszuscheiden.

---

[1]) Vergl. bes. Met. XII. Ritter et Preller p. 321 sq.

So griff man auf den aristotelischen Standpunkt zurück, welcher die ausserweltliche Gottheit zwar anerkennt, ihr aber jede Einwirkung auf den Weltlauf versagt.

Indessen ist die nachhaltigste und tiefgehendste Fortwirkung des Aristoteles bekanntlich im Mittelalter erkennbar. Hier aber hat seine Weltanschauung eine Auslegung oder richtiger eine Umbildung erfahren, welche sich nur aus dem Interesse erklärt, seine Philosophie für den Aufbau der christlichen Weltanschauung zu verwerten. Die Gottesidee des Aristoteles konnte man ohne Weiteres sich aneignen; aber ihr jeden Einfluss auf die Weltbildung versagen, das schien durchaus unstatthaft. So gab man die Ewigkeit der Materie auf, und lehrte die Schöpfung und fortgehende Regierung der Welt durch Gott. Dabei berichtigte man Aristoteles mit Hilfe des platonischen und stoischen Vorsehungsgedankens, den er selbst weit von sich gewiesen hatte.

Und indem man in der Schule des heiligen Thomas nicht müde wurde, aus der Abhängigkeit, Zweckmässigkeit und Schönheit der Erdenwelt auf einen absolut weisen und heiligen Schöpfer und Herrn derselben zu schliessen, baute man jenes „System der natürlichen Theologie“ aus, in welchem der ausserweltliche Gott als Erklärungsmittel aller Erscheinungen und Vorgänge im natürlichen Weltleben gebraucht wurde.

Aber auch bei der Ausbildung der sogen. übernatürlichen Theologie oder der Mythologie des Jenseits, die sich freilich ganz in den Bahnen des platonischen Denkens hielt, hat man sich nicht mit den formalen Definier- und Beweismitteln begnügt, welche die Logik des Aristoteles darzubieten schien. Vielmehr musste der platonisch ausgelegte Aristoteles auch für den Aufbau des Jenseitsglaubens den Grund- und Eckstein darbieten. Seine Lehre von der im Menschen zur Wirksamkeit kommenden göttlichen Vernunft (dem νοῦς ποιητικός) wurde so gedeutet, dass diese Vernunft im Menschen eine eigene, von der mit dem

Körper verwachsenen niederen Seele unabhängige und darum unvergängliche, unsterbliche Seelenperson bilde, eine Auslegung, welche dem Aristoteles zuwider läuft, wie wir uns überzeugten, die aber als die orthodoxe, im Kampf mit den Averroisten durch Concilsbeschluss festgelegt worden ist.

Hatte man so den Aristoteles zum unfreiwilligen Zeugen für die platonische unsterbliche Seele gepresst, so bot seine Lehre von den Himmelswelten ein haltbareres Gerüst für den Ausbau des Jenseitsglaubens dar, als die verschwommenen und im Unendlichen zerfliessenden Aussagen des Dichterpropheten Platon. Und es ist bekannt, dass die himmlischen Sphären des Aristoteles im Mittelalter zu wohnlichen Behausungen der Psychen ausgebaut worden sind, während man freilich für die Ausmalung der Unterwelt bei ihm keine Farben entlehnen konnte. Hier bot die Höllenmythologie Platons und seiner Nachfolger das Gewünschte in kaum zu überbietender Gestalt und Färbung.

Endlich: ein streng von der Welt geschiedener Gott konnte in die ihren eigenen Lebensgesetzen folgende empirische Welt auch nur „von aussen" d. h. in der Form des Wunders eingreifen. So trat zu der natürlichen Vorsehungstätigkeit, die Gott durch die ewigen Formen ausübt, eine übernatürliche Tätigkeit, durch welche jene ihre Berichtigung und Ergänzung finden sollte. Und diese übernatürliche Wirksamkeit wurde, durchaus folgerichtig, zugleich als der markanteste Beweis für das Dasein einer ausserweltlichen Gottheit und einer, ganz anderen Gesetzen unterliegenden, übernatürlichen Welt behandelt.

So verschiedenartige Nachwirkung erklärt sich aber doch nicht nur aus der Willkür, mit welcher man Aristoteles, den grossen Begründer und Meister der Welt-Wissenschaft, auslegte, sondern auch aus dem Mangel an Einheit und Geschlossenheit seiner Weltanschauung selbst.

Wir denken dabei nicht an den Dualismus von Geist und Stoff, der seine Weltanschauung in allen ihren Teilen

durchzieht. Der war ihm offenbar schwer erarbeitete, eigenste Ueberzeugung. Auch der Pluralismus der Welten, die er stufenmässig über einander aufbaut, ist es nicht, der zu widersprechenden Deutungen und Folgerungen die Nachwelt hinführen musste.

Nein, es sind lediglich die Ueberbleibsel eleatisch-platonischer Mythologie, welche sich dem Aufbau seiner Weltanschauung nicht fügen wollen.

Alles Leben ist Bewegung und alle Bewegung entsteht aus dem Zusammentreten ewiger Elemente mit ebenso ewigen Kräften oder Formen. Das ist das Grunddogma der aristotelischen Metaphysik. Mit diesem Dogma steht es im grellsten Widerspruch, dass Aristoteles, wie die Eleaten, einem unbewegten, schlechthin einheitlichen Sein nicht nur Sonderexistenz, sondern auch ihm allein wahrhafte Wirklichkeit (οὐσία) zuschreibt. Und dieser Widerspruch wird dadurch noch gesteigert, dass er unter dem Einfluss des platonischen Intuitionismus, der dem nüchternen Forscher so seltsam zu Gesicht steht, dieses „beziehungslose" Sein als reine Denktätigkeit beschreibt. Nimmt man hinzu, wie er in der Annahme von Geistern, welche die Himmelssphären bewegen sollen, aus der Rolle des Metaphysikers herausfällt und der mythisch-personalistischen Weltanschauung den Eingang in sein System öffnet, so versteht man, dass Aristoteles an dem Geschick, welches dasselbe in der Geschichte erfahren hat, selbst nicht unbeteiligt ist.

Seine Bewegungsformen, die in den Dingen leben, sind gleich den Astralgeistern, späterer Zeit als Psychen, Geister und Dämonen erschienen. Die zweckvolle Tätigkeit, welche sie zur Organisation des Materiellen ausüben, ist in mystische Sympathie und Magie umgedeutet worden. Wie die Astraltheologie mit Nativität und Horoskop, hat die Alchymie mit ihren *spiritus vitales* bei Aristoteles ihre Stütze gesucht und gefunden. So hat der alte Geister- und Dämonenspuk mit seinem unheimlichen Gefolge sein Andenken befleckt, indem seine Vertreter die Autorität des grossen Mannes

für die Werke der Finsternis in Anspruch genommen haben. *Habent sua fata dm ata.*[1])

Kapitel VII.

Die Ausbildung des pantheistischen Monismus in der stoischen Schule.

Aristoteles hatte die natürliche Welt, die Platon seiner jenseitigen Idealwelt zulieb preisgab, gerettet, indem er lehrte, dass die ewigen Ideen oder Formen nur in der Körperwelt verwirklicht seien. Aber er hatte auch die himmlischen Welten, die aus der *materia caelestis* gebildet werden, von der Erdenwelt, die aus gröberem Stoff besteht, bestimmt unterschieden. Und diese himmlischen Sternenwelten selbst stellen noch keineswegs die höchste Form des Seins dar. Diese tront, unberührt von Welt und Himmel, unbewegt in sich selbst ruhend und in sich selbst befriedigt, als das reine Sein, das reine Denken, das reine Tun, jenseits des Fixsternhimmels. Nur der mythische Gedanke, dass dieses höchste Sein, welches vorzugsweise mit dem Namen der Gottheit geschmückt wird, durch sein blosses Dasein Anziehungskraft auf die übrigen Welten ausübe, indem es ihnen Sympathie abnötigt, stellt eine gewisse Verbindung zwischen der „ausserweltlichen" Gottheit und dem Universum dar, in welcher die göttliche Form- und Denkkraft den spröden Stoff verarbeitet, ohne ihn, den gleich ewigen, doch jemals ganz sich dienstbar machen zu können.

[1]) Wie verschiedenartig Aristoteles noch in der Neuzeit beurteilt wird, ergibt eine Vergleichung der Darstellung seiner Lehre bei Lange, in der Geschichte des Materialismus, und bei dem Neoscholastiker Willmann, in seiner Geschichte des Idealismus (d. h. des asketischen Supernaturalismus platonischer Herkunft). — Man vergleiche übrigens auch die Darstellung und Beurteilung der aristotelischen Lehre in Dilthey's Grundlegung der Geisteswissenschaften und Eucken's Weltanschauungen der grossen Denker.

Dem Aristoteles bleibt der Stoff vom Geist ewig getrennt. Die ewigen Formen, welche die empirische Welt in Stufen und Arten des Daseins gestalten, kann er nicht aus der obersten Form ableiten; diese bildet eine Welt für sich. Auch die himmlischen Welten werden aus einer eigenen Art von Stoff (in welcher bereits die „intelligible Materie" der Neuplatoniker vorweggenommen ist) gebildet und von besonderen Gottheiten geformt und bewegt. So kommt er in der Tat über eine Mehrheit von letzten Ursachen (höchste Form, Sphärengeister, Ideen) und Stoffen (irdische und überirdische Materie) ebensowenig hinaus, wie über eine Mehrheit von Welten, die sich etagenmässig übereinander aufbauen.

Zu dieser Anschauungsweise treten die Stoiker in bewussten und scharf betonten Gegensatz. Sie rühmen sich zuerst die Welt als ein einziges, unendliches und doch in sich geschlossenes Ganze verstanden zu haben. Und sie wollen das Weltganze als eine unteilbare Lebenseinheit erklären, indem sie es auf eine einzige Ursache, die zugleich Stoff und Geist ist, zurückführen; es einem Gesetz unterstellen, einem Zweck dienstbar machen.

Bei Ausführung dieser Tendenz haben sich die Stoiker bekanntlich eng an Heraklit angeschlossen. Wie Heraklit ist auch ihnen der Urstoff, aus dem Alles sich durch Verdichtung und Verdünnung gestaltet: die Himmelskörper wie der Erdkörper, das Anorganische wie das Organische, das Seelische wie das Materielle, — der warme Hauch, der lichte Aether, der Feuergeist.

Dieser Feuergeist (πῦρ καὶ πνεῦμα) ist der Stoff, aus dem die Welt gebildet wird und zugleich der Geist, der sie bildet. Der feinste Stoff, der Hauch, der Atem, das Feuer, ist zugleich der bewegende, belebende Geist. Durch „Verdichtung" wird das Lebensfeuer erst Stoff und Körper im groben Sinn des Wortes. Und in der „verdünnten" Gestalt, in welcher es im Feuer wie im Geist lebt, geht es beseelend und belebend, fühlend und denkend durch Alles hindurch.

Das Weltfeuer ist zugleich Weltvernunft. Dieses Weltfeuer — wir würden heute sagen, dieser Weltaether — trägt in sich die Kraft und Fähigkeit, all' die Formen und Gestalten anzunehmen, welche wir an der himmlischen und irdischen Welt erkennen. Es erzeugt sie aus sich nach ewigem Gesetz; und nach ewigem Gesetz nimmt es, nachdem die einzelnen Weltdinge und die grossen Weltkörper sich ausgelebt haben, sie in sich zurück, um dann wieder nach demselben Gesetz und in denselben Formen sie aufs Neue aus sich zu entlassen.

Das Weltfeuer (der λόγος) trägt in sich alle Keimformen (λόγοι σπερματικοί), die im Weltleben zur Entfaltung kommen, die kleinsten und die grössten, die gröbsten und die feinsten, die physischen und die geistigen.[1])

Das Universum ist nach stoischer Anschauung ein einziges, ungeheures Lebewesen, welches in den zahllosen Welten, wie in den mannigfachen Gattungen, Arten und Individuen, welche den Bestand unserer Welt ausmachen, gewissermassen seine Glieder ausreckt, um sie wieder in sich zurückzuziehen, nachdem sie ihren zeitlich begrenzten Dienst getan haben. Wie diese Glieder des Weltwesens eine gewisse Selbständigkeit erlangen und sich scheinbar dem Urwesen gegenüberstellen können, das bleibt das Rätselhafte am Weltprocess. Dass sie Alle aus demselben Feuerstoff gebildet, von demselben Feuergeist beseelt und beherrscht, ein einziges, grosses Ganze darstellen, ist den monistisch gesinnten Metaphysikern der stoischen Schule die grosse Hauptsache, über welcher sie jene Schwierigkeit, die Selbständigkeit der einzelnen Erscheinungen in der Welt zu erklären, übersehen. Ihr Grunddogma ist es, dass ein und derselbe ewige Feuergeist (oder Lichtäther) sich zu dem was man Welt nennt, gestaltet, um die Weltgestaltung in bestimmten Perioden wieder in sich aufzu-

[1]) cf. Ritter et Preller [7] p. 412 199. E. Zeller, a. a. O. III, 1. S. 133 ff. 147 ff.

lösen; wieder aus sich zu entlassen, abermals in sich zurückzunehmen und wieder aus sich hervorzubringen — und so fort in die Ewigkeit hinein. So erzeugt im theogonischen Mythos die Gottheit zahllose Kinder, verschlingt sie wieder, um sie aufs Neue zu erzeugen.

Mit diesem Grunddogma wollen die Stoiker jedem Dualismus den Garaus machen. Himmel und Erde, Diesseits und Jenseits, Gott und Welt, Geist und Stoff, Körper und Seele sind in Wahrheit keine Gegensätze, sondern notwendige Erscheinungsformen, in welche der göttliche Feueräther sich verwandelt, um aus der Verwandlung in seine Urgestalt wieder zurückzukehren. Die Welt ist der Körper des Urwesens, der Weltprozess nur seine gesetzmässige Lebensweise. In endlosem Kreislauf folgen sich Weltbildung und Weltauflösung: das Eine, was unwandelbar bleibt, ist das Alles hervorbringende, belebende und wieder aufzehrende Lebensfeuer, das zugleich und untrennbar Feuerstoff und Vernunftkraft ist.[1])

Dieses Weltfeuer ist zugleich der feinste Stoff, die schnellste Bewegung, der durch Alles hindurchgehende Geist. Erst in der Entfaltung zur Welt tritt ein gewisser Unterschied zwischen dem Geistigen und Materiellen hervor. Aber auch da, wo dem Geistigen in der Welt, wie im Menschen eine gewisse Selbständigkeit zugeschrieben, wo es als das beherrschende Prinzip (das ἡγεμονικόν) geschildert wird, ist es immer als das feinste und beweglichste Materielle gedacht. Der stoische Monismus ist zugleich Materialismus und dieser Materialismus ist zugleich Spiritualismus. Denn das Ewige und Unvergängliche, was in der Mannigfaltigkeit und Vielheit des Zeitlichen und Vergänglichen in die Erscheinung tritt, kann ebenso gut Vernunft genannt werden, wie Stoff. In dem Begriff „Geist" (πνεῦμα) fassen die Stoiker beides zur Einheit zusammen.

[1]) Auf die den Stoikern zugeschriebene Unterscheidung der materia patiens und der causa agens (Ritter et Preller p. 411) ist kein Gewicht zu legen.

Die Stoiker wissen über den Vorgang der Weltbildung Genaueres zu sagen. Er vollzieht sich so, dass jener feine, feurige Stoff, das πνεῦμα, zuerst in Luft sich umsetzt, sodann in Wasser, endlich in Erde, zuletzt in Licht. Aus diesen Elementen bildet sich weiter durch Verdünnung und Verdichtung Alles, was wir als Bestand der Welt kennen. So gestaltet sich das Ewige oder Göttliche zur Welt, der es als Seele einwohnt und die es als Gesetz (κοινὸς νόμος) in Natur und Menschheit beherrscht. Aber wie das ewige Feuer zugleich höchste Vernunft (λόγος) ist, so tritt in der Bildung der Gattungen und Arten des Daseins allenthalben auch die Vernunft als zwecksetzende, ordnende Macht auf (ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου).

Eine göttliche Seele kann nur in einem göttlichen Leib wohnen. So ist die Welt als Körper der Gottheit das Schönste, Beste, Vernünftigste, was überhaupt sein kann. Und da alles Geschehen in der Welt von der Gottheit ausgeht, so ist auch alles was geschieht nicht nur streng notwendig, sondern auch höchst zweckmässig oder vernünftig, vollkommen schön und gut.

Die pantheistische Weltanschauung der Stoiker ist wie jede solche Weltanschauung es sein muss, durch und durch optimistisch. Wenn es die Gottheit selbst ist, die im Weltkörper sich Gestalt gibt, wenn sie es ist, die im Weltprocess ihr eigenstes Leben auslebt, so muss auch Alles, was ist und geschieht in der Welt den Stempel des Göttlichen an sich tragen. Denn der Weltprozess hat nur den Zweck das Göttliche zur Erscheinung zu bringen, und das Göttliche hat nur die eine Absicht, sich selbst in der Weltbildung zu offenbaren als höchste Vernunft, Schönheit, Güte, Vollkommenheit.[1])

[1]) Ritter et Preller, p. 415. — Das Uebel in der Welt leugnen die Stoiker nicht; sie sind geneigt, es durch den Satz zu erklären bez. zu entschuldigen, dass nichts ohne sein Gegenteil sein könne, also das Gute nicht ohne das Böse, die Gesundheit nicht ohne Krankheit u. s. f. Die Unvollkommenheit, die dem Einzelnen anhaftet, stört nicht

Wenn man die Stoiker vor die Frage gestellt hätte, ob denn der Vernunftstoff oder der Feuergeist, der die Keimformen zu allem Wirklichen in sich trägt, als ein selbständiges Wesen zu denken sei, so würden sie diese Frage verneint haben. Die Welt, in deren Gattungen, Arten und Individuen, die im göttlichen Wesen schlummernden Keimformen erst zur Entfaltung kommen, ist selbst nicht anders als das Wirklichwerden der Gottheit. Und das Leben der Gottheit besteht eben in der periodischen Weltbildung und Weltauflösung. Wie alle Formen, die das Wirkliche überhaupt annehmen kann, in der Gottheit keimartig liegen, so nimmt auch die Weltwerdung der Gottheit immer genau dieselbe Gestalt an, die wir an der vorhandenen Welt sehen und greifen können. Die Weltbildung verhält sich zu dem Urwesen etwa so wie der ausgebildete, entwickelte Mensch zu dem befruchteten Ei, aus dem er hervorwächst.

Es ist nicht so, dass eine in sich vollkommene Gottheit die Welt von sich ausstrahlt, oder wie ein Gewand um ihre wohlgebildeten Glieder schlägt, sondern die noch ungestaltete, aber die Keime aller Gestaltung in sich hegende, feurige Dunstmasse ballt sich gewissermassen zusammen zu den Weltkörpern, den grössten wie den kleinsten; sie wächst sich in ihnen aus, um nach bestimmten Perioden wieder in ihren chaotischen Urzustand zurückzusinken, aus dem der ihr innewohnende, rastlose, vernünftige Lebenstrieb sie wieder zur Weltbildung herausdrängt.[1])

---

die Vollkommenheit der Welt als Ganzes. Der Hauptvertreter dieser Physikotheologie soll Chrysippos gewesen sein. Indessen ist den Stoikern der römischen Zeit die Durchführung dieser optimistischen Theodicee nicht leicht geworden, da sie einen sehr scharfen Blick, insbesondere für die moralischen Uebel der damaligen Gesellschaft haben.

[1]) Der Gedanke der Entwicklung des Geistigen aus dem Materiellen ist von den Stoikern nicht deutlich entwickelt. So kommen sie doch auch über einen gewissen Dualismus nicht hinaus und schildern die Rolle, welche der Logos in der Weltbildung spielt ähnlich wie Aristoteles die Rolle seiner göttlichen Formen oder der Sphärengeister schil-

Erst in der Weltbildung entfaltet sich der ganze Reichtum des Lebens, welcher im Urwesen keimartig verborgen liegt. So scheint das göttliche Urwesen auch erst in der Weltbildung und durch sie in den Vollbesitz seiner selbst und zum Bewusstsein seiner selbst zu gelangen. Die Gottheit ohne Welt ist den Stoikern zwar nicht wie modernen Pantheisten ein „leeres Phantasma". Aber in der Weltbildung besteht ihr Leben; und ohne die Weltbildung würde sie eine formlose, chaotische Masse bleiben (πνεῦμα).

Diesen Vorgang der Weltbildung haben die Stoiker so wenig belauscht wie die uralten Kosmologen mit ihren Phantasien vom Weltei, aus dem der Weltkörper hervorwächst, oder die modernen Evolutionisten mit ihrer Theorie vom Aether, der sich zu den Welten zusammenballt und sie vermöge der ihm innewohnenden Kräfte gestaltet. Es reicht auch zur Erklärung ihrer Vorstellung von der Weltbildung nicht hin, auf die verwandten Anschauungen ihrer Vorgänger, besonders also des Heraklit, zu verweisen. Denn nachgesprochen haben sie dem Heraklit gewiss nicht. Vielmehr reflektieren sich in ihrem Pantheismus gewisse Beobachtungen und Erfahrungen, die sie selbst gemacht haben. Und wir gehen wohl nicht irre, wenn wir annehmen, dass es ganz ähnliche Erfahrungen gewesen sind, aus welchen sich die verwandten mythischen Vorstellungen uralter Kosmogonien erhoben haben.

Die Stoiker unterscheiden verschiedene Arten von Wesen. Die obersten Wesen sind (wie bei Aristoteles) die an Sphären befestigten Gestirne; vermöge der ätherischen Reinheit ihres Feuers sind sie als vernünftige, göttliche Wesen vorzustellen. Sie befinden sich ebenso wie die irdische Welt in fortwährender Bewegung, in stetem Wechsel und Wandel; nur dass ihre Bewegung eine kreisförmige ist, während die irdischen Wesen sich gradlinig bewegen

dert. Freilich bleibt ihnen auch die Vernunft etwas Körperliches, da sie nur dem Körperlichen mit der Fähigkeit zu wirken und zu leiden, Realität zuschreiben.

sollen. Diese letzteren bilden vier Klassen: die unorganischen Dinge, in welchen das bewegende Feuer die geringste Tätigkeit entfaltet; die Pflanzen, in welchen es bereits als Eigenbewegung, die Tiere, in welchen es als Seele, die Menschen endlich, in welchen es als Vernunft auftritt. Mit der Bewegung oder Tätigkeit, welche das Leben ausmacht und welche sich stufenmässig bis zur Denktätigkeit steigert, ist immer das Stoffliche verbunden. Und es verfeinert sich mit ihr gleichfalls stufenmässig vom Anorganischen bis zum Seelischen und Vernünftigen.[1])

So wenig man Bewegung ohne stoffliches Substrat denken kann, ist dieses ohne bewegende Kraft vorzustellen. Das verhält sich nicht anders im Menschen, wie im Weltwesen selbst. Die menschliche Seele ist wie der Körper Stoff, aber der reinste und edelste, ein Teil des göttlichen Weltfeuers oder des Aethers, der sich bei Entstehung der menschlichen Gattung in die Körper herabgesenkt hat und jetzt im Samen auf dem Wege der Zeugung fortgepflanzt wird.[2])

So ist die Seele nur ein Ausfluss der Weltseele, d. h. des Feueräthers, aus welchem die ganze Welt sich bildet. Im warmen Herzblut hat sie nach stoischer Anschauung ihren Sitz, wenn sie nicht mit ihm identisch ist: und von hier aus leitet und beherrscht sie alle menschlichen Bewegungen und Tätigkeiten. Während aber die Seele in den gewöhnlichen Menschen mit dem Körper untergeht, erlangt sie in „den Weisen“ einen solchen Grad von Selbständigkeit, dass die Philosophenseelen bis zum Ende einer Weltperiode fortdauern können, um erst dann in das göttliche Urfeuer zurückzusinken.[3])

---

[1]) Der Feuergeist (πῦρ καὶ πνεῦμα) ist als ἕξις in der anorganischen, als φύσις in der organischen Welt, als ψυχή in den Tieren, als νοῦς im Menschen wirksam. Vgl. Krische, Forschungen I. S. 365 ff. 383 ff.

[2]) Ritter et Preller p. 419. L. Stein, die Psychologie der Stoa.

[3]) Ritter et Preller p. 420.

In diesen Gedanken steckt offenbare noch in Rest der uralten Vorstellung, welche das Seelische im dampfenden Blut oder im warmen Atem finden wollte. Und von dieser Vorstellung aus mögen die Stoiker auch zu ihrer Lehre, dass das Weltwesen feuriger Hauch sei, gekommen sein. Wenn mit der Körperwärme das Leben entschwindet, so muss es wohl in dieser seinen Sitz haben. Und wenn diese Wärme am Blut haftet und im Atem in die Erscheinung tritt, so muss eben die im Blut wohnende Wärme alles Leben vermitteln.

Die Stoiker haben natürlich nicht nachweisen können, wie das Lebensfeuer die Körper bildet und bewegt, ebensowenig wie seine Bewegung Empfindungen, Vorstellungen und Willensakte hervorbringt. Aber die Selbstbeobachtung konnte leicht die naive Vorstellung erzeugen, welche mit der Blutwärme das Leben und mit diesem alle Tätigkeiten, auch die höchsten geistigen Tätigkeiten, in Verbindung brachte. Diese Vorstellung wird dann auf alle Körper und schliesslich auf das gesamte Weltleben übertragen. Die erkennbare Bedeutung, welche Licht und Wärme im Naturleben beanspruchen, musste diese Anschauung unterstützen. Den Stoikern erscheint demnach das gesamte Universum als ein ins Ungeheuere ausgedehnter Menschenkörper, in welchem das Urfeuer dieselbe Rolle spielt, welche sie dem Seelenfeuer für die menschlichen Körper zuschreiben.

So sind es doch am Ende auch bestimmte Beobachtungen am Menschen, welche die Stoiker verallgemeinern und auf das Weltall übertragen.

Ihr Pantheismus ist anthropocentrisch bedingt, wenn er auch nicht, wie der Theismus, die Welt nach Analogie des Menschen und im Interesse des Menschen ausdeutet. Denn der letztere setzt die Persönlichkeit als Anfang und Ende, als Ursache und Zweck der Welt und stellt alles Geschehen als persönliches Handeln vor. Dem stoischen (wie jedem) Pantheismus ist die Persönlichkeit Produkt des

Weltprozesses, aus dem sie auftaucht und in dem sie wieder versinkt. Sie ist vielleicht die höchste Erscheinungsform und das wertvollste Produkt desselben, aber sie ist, wie alles organisierte und individuelle Dasein, doch immer nur vorübergehende Erscheinungsform: immer nur Produkt, nie Ursache und Zweck des kosmischen Prozesses. So wie die menschliche Persönlichkeit aus embryonaler Form herauswächst, in den Kindern unentwickelt, in der Masse der Menschen nur halbentwickelt, in wenigen Auserwählten in voller Reife auftritt, so entwickelt sich aus dem unpersönlichen ewigen Weltfeuer, in dem die Samen zu Allem liegen, das seelische Leben, kaum merkbar im Anorganischen, deutlicher in den Pflanzen hervortretend, in den Tieren sich bereits zum Vorstellen und Empfinden steigernd, um sodann im Menschen zum Bewusstsein seiner leitenden Rolle zu gelangen und diese eben in der Ausbildung der in den Weltprozess selbsttätig eingreifenden Persönlichkeit durchzuspielen.

Dualistisch ist also diese Weltanschauung nicht wie die aristotelische, aber ihr Ausgangspunkt ist der Mensch und das, was dieser an sich selbst über das Leben erfahren und beobachten kann.[1])

Und die Stoiker verschmähen es auch nicht, dem Personalismus sich anzupassen, insbesondere da, wo es sich um die Auseinandersetzung mit der mythischen Volksreligion handelt.

Ihren Monismus halten die Stoiker freilich fest, wo sie ihre Metaphysik mit der nationalen Mythologie in Einklang zu bringen suchen. Es gibt nur ein ewiges, unvergäng-

[1]) Durch diese anthropocentrische Orientierung wird der kosmocentrische Charakter der stoischen Weltanschauung nicht aufgegeben. Man kann bei Bildung der Weltanschauung von menschlichen Erfahrungen oder Naturerscheinungen ausgehen und diese verallgemeinern. Das Entscheidende bleibt doch, dass der Mensch eben nicht als Zweck, sondern als vorübergehende Erscheinung und als Mittel im Weltvorgang auftritt.

liches, alle Lebenskeime in sich bergendes Wesen, das ist ihr Feuergeist, der die Erscheinungswelt in Atemzügen von tausendjähriger Dauer gewissermassen aus- und einatmet, der sich in der in ihm angelegten unendlichen Mannigfaltigkeit der Weltgestalten verkörpert, um diese Verkörperung wieder in seinem Feuer zu verzehren. Diesen Feuergeist finden sie in der Gestalt des Zeus personifiziert. Die übrigen Götter aber stellen denselben Zeus in seinen verschiedenen Kräften und Erscheinungsweisen dar, wie sie in den Gestirnen, in den Elementen, in den Naturwesen so gut, wie in den grossen Wohltätern der Menschheit verehrt werden. Das ist der eigentliche Sinn (der φυσικὸς λόγος) aller Mythen. Sie vervielfältigen das Eine, sie personifizieren die Vielgestalt, in der es als Welt erscheint; im Grunde meinen sie doch auch nur in der Vielheit der Götter das Eine Göttliche, das allein der Verehrung wert ist.

Diese eine Gottheit ist zugleich die Welt; sie ist Ursache und Wirkung, Wesen und Erscheinung, Seele und Körper zugleich. Zu dieser Gleichsetzung von Gott und Welt berechtigte sie auch uralter, mythischer Sprachgebrauch. Wie jedes Ding ursprünglich dem Menschen zugleich Gott war, so fasst der stoische Pantheismus die ganze Welt zugleich als Gottheit auf. Und wie andererseits die bewegende Kraft in den Dingen schon frühe als das Seelische und Göttliche aufgefasst wurde, so nennen die Stoiker die Welt nach ihrer Innenseite die Gottheit. Welt und Gott verhalten sich wie Körper und Seele; sie sind im Grunde nur zwei Namen für dieselbe Sache.

Die Stoiker finden es gerechtfertigt, dass die Staatsmänner die mythische Volksreligion aufrecht erhalten; aber sie nehmen das Recht in Anspruch sie durch allegorische Deutung nach ihrer philosophischen Metaphysik auszulegen.

Wohl ist ihnen das Weltwesen durchaus unpersönlich; die Persönlichkeiten sind nur eine Klasse von den zahllosen Formen, in welchen es sich gestaltet. Und wo sie ihre metaphysische Welterklärung ausführen, entschlagen sie

sich der personalistischen Betrachtungsweise. Wo sie aber vermöge ihrer religiösen Pietät an der Volksreligion teilnehmen, da verfallen sie dem mythischen Personalismus.[1])

Ebenso können sie den Weltlauf nur als einen streng gesetzmässigen denken, da ja alle Formen, die er annimmt, im Urwesen vorgebildet sind. Diese Anerkennung hat die Stoiker doch nicht abgehalten, sich an dem religiösen Vorsehungsglauben zu beteiligen, der überall eine personalistische, nach Analogie des menschlichen Handelns vor sich gehende, teleologische Weltleitung voraussetzt.

Ja sie haben sogar das Weissagungsinstitut der Volksreligion zu rechtfertigen versucht, indem sie die Möglichkeit der Voraussagung des Künftigen aus dem sympathischen Zusammenhang aller Dinge (συμπάθεια τῶν ὅλων) einerseits und aus der Gottverwandtschaft der Menschenseele andrerseits darzutun bemüht waren.[2])

Das Alles aber hat für uns insofern eine Bedeutung als es beweist, wie schwer es ist die Linie der unpersönlichen, auf die Natur der Dinge selbst gerichteten metaphysischen Weltdeutung einzuhalten, und wie auch der Metaphysiker immer wieder den Reizen der anthropomorphischen oder personalistischen Weltdeutung erliegt. Immer-

[1]) Seit Panätius (und vielleicht schon vor ihm) unterscheiden die Stoiker eine dreifache Theologie: die mythische der Dichter, die politische der Staatsmänner und endlich die metaphysische der Philosophen. Die staatlich anerkannte mythische Theologie wird von ihnen nicht verworfen, sondern als der dem Volk angemessene Ausdruck der Religion verteidigt. Allerdings muss die mythische Form nicht betont und die allegorische Deutung derselben nach Massgabe der Metaphysik nicht beeinträchtigt werden.

Ritter et Preller, p. 422. 59. Krische, Forschungen zur Geschichte der alten Philosophie I.

[2]) Allerdings wird die göttliche Vorsehung von den Häuptern der Schule, Zenon und Chrysipp, durchaus fatalistisch vorgestellt. Es ist die εἱμαρμένη des Heraklit, welche uns hier wieder begegnet. Da Alles keimartig im Urwesen vorgebildet ist, kann in der Welt nichts auftreten und geschehen, was nicht streng gesetzmässig wäre. Ritter et Preller p. 422.

hin sind es die Stoiker, welche zum erstenmale und grundsätzlich aus den Elementen des uralten Animismus und unter der Anleitung einer rein dinglichen Welterklärung, wie sie schon von den jonischen Metaphysikern versucht worden ist, einen monistischen Pantheismus ausgestaltet haben, dessen materialistische Basis den freien Aufblick zu den idealen Höhen nicht hindert, zu welchen sich der Weltprozess in den intellektuellen, aesthetischen und moralischen Tätigkeiten, Einrichtungen und Gütern erhebt, deren Ausübung und Besitz die Menschen auszeichnet.

Wir haben aber diesen „materialistisch-idealistischen" Pantheismus noch nach einer anderen Seite zu beleuchten.

Während die platonische Mythologie die Menschen aus der wirklichen Welt in eine jenseitige Idealwelt entführt, weist ihnen der stoische Monismus die empirische Welt als einzige Stätte der Betätigung ihrer Fähigkeiten an. Für den platonischen Supernaturalismus ist die asketische Moral die unvermeidliche Consequenz. Die Stoiker können von ihrer metaphysischen Anschauung aus, wie Aristoteles, nur das Handeln in und an der empirischen Welt als das der menschlichen Natur angemessene oder als das moralische anerkennen.

Das Weltgesetz, zu dem sich das Sittengesetz verhält wie der Teil zum Ganzen, bezweckt nichts anderes als die Organisation des Materiellen nach Massgabe der ihm einwohnenden Vernunft, in welcher Alles, was wirklich werden kann, dem Keime nach vorhanden ist. Diese Weltvernunft erreicht im Menschen den höchsten Grad der Aktivität. Sie tritt in ihm als das leitende, herrschende Prinzip auf. Der Natur gemäss leben, ist für den Menschen also dasselbe wie der Vernunft gemäss leben. Und dieses vernunftgemässe Leben ist als solches für ihn letzter Zweck, höchstes Gut; von ihm allein hängt seine Glückseeligkeit ab, die durchaus nicht Selbstzweck ist, wie die Vernünftigkeit oder Tugend, sondern lediglich Begleiterscheinung oder Folge des sittlichen Handelns.

Damit wenden wir uns zur Schilderung der moralischen Tätigkeit der Vernunft in der menschlichen Gesellschaft. Hier tritt uns nun eine gewisse Tendenz zum Dualismus entgegen, welche in dem Masse sich steigert, in dem die Stoiker ihre hohen sittlichen Ideale den verkommenen Verhältnissen des öffentlichen Lebens ihrer Zeit entgegensetzen. Doch halten sie grundsätzlich auch hier ihren Monismus aufrecht.[1])

Wie die Vernunft in der Weltbildung nur so ihre Herrschaft durchsetzen kann, dass sie den ihr anhaftenden spröden Stoff überwältigt und nach den ihr innewohnenden Zwecken organisiert, so kann auch der Vernunftteil, welcher im Menschen Person wird, nur so seine Herrschaft herstellen und behaupten, dass er die aus der Sinnlichkeit bezw. dem Körper stammenden Affekte — es sind das nach stoischer Auffassung hauptsächlich Lust und Begierde, Furcht und Kummer — bekämpft und besiegt. Als Kampf der Vernunft mit den Affekten ist das sittliche Leben ein getreuer Spiegel des Kampfes, der im Weltall sich abspielt und auf die Herrschaft der allgemeinen Vernunft über die Materie gerichtet ist. So wollen die Stoiker ihrer monistischen Grundanschauung auch hier treu bleiben.

Wie das Weltwesen nur durch Kampf die ihm anhaftende Materie zu dem zweckvoll geordneten Kosmos gestalten kann, so kann die Menschenvernunft nur durch Kampf mit den sinnlichen Affekten harmonische Persönlichkeiten und harmonisch gegliederte Gemeinwesen herstellen.

---

[1]) Die Erkenntnistätigkeit, wie sie die Stoiker verstehen, bezieht sich ausschliesslich auf die empirische Welt und geht daher im Wahrnehmen und in der systematischen Ordnung der Wahrnehmungsbilder auf. Insbesondere kennen sie nicht das visionäre oder intuitive Erkennen, welches Platon und Aristoteles aufbieten, um die Unabhängigkeit bez. das Sonderdasein der Gottheit gegenüber der Welt sicher zu stellen. Das ist durch ihren metaphysischen Monismus ausgeschlossen. Wie Gott nur in der Welt existiert, kann er auch nur durch Vermittelung der Welt und in der Welt erkannt werden.

Aber mehr noch wie im Naturleben, tritt im sittlichen Leben der Menschen der Unterschied der vernünftigen und der sinnlich-materiellen Seite des Daseins hervor.[1])

Den Stoikern sind wie ihren Vorgängern, die entscheidenden Tugenden: die Erkenntnis oder Einsicht (in den eigentlichen Zweck des Welt- bezw. Menschen-Daseins), die Tapferkeit, die Selbstbeherrschung und die Gerechtigkeit (durch welche jener Zweck an den Einzelnen wie an der Gattung durchgesetzt wird).

Wie die Stoiker in dem Selbsterhaltungstrieb die naturgesetzliche Grundlage alles Individuallebens sehen, so ist ihnen, ähnlich wie den Cynikern, die Selbstbehauptung gegenüber allen störenden Einflüssen, die von aussen kommen, die höchste persönliche Tugend und Pflicht. Der Einzelne trägt den Massstab sittlichen Urteils und die Norm seines Verhaltens in sich selbst. Es ist die ihm innewohnende Vernunft, auf die er allein zu hören, der er allein zu folgen hat, der er, als seinem persönlichen Gewissen, allein verantwortlich ist.

Aber diese Vernunft ist zugleich Weltvernunft, der einzelne Mensch zugleich Glied der Welt und der menschlichen Gattung. Hieraus ergibt sich, dass die sittlichen Forderungen der Vernunft über den Einzelnen hinausgreifen und Geltung für die gesamte menschliche Gesellschaft verlangen. Und der einzelne Mensch selbst wird als Gattungswesen hierdurch verpflichtet, sich auch als solches zu betätigen. Das geschieht, indem er Gerechtigkeit und Liebe gegen alle ihm von Natur verwandten Wesen übt, und die Aufgabe der sittlichen Bildung des eigenen Selbst verbindet mit der Aufgabe, die sittliche oder vernunft-

[1]) Aus dem κοινὸς νόμος wird alles Leben abgeleitet, das physische, wie das geistige und moralische; ein Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz besteht daher nicht für die Stoiker; das ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν gilt für alle Lebewesen, nicht nur für den Menschen. Vergl. Krische a. a. O. S. 371 ff.

gemässe Organisation der menschlichen Gesellschaft herbeizuführen.

Diese Aufgabe lösen die Stoiker durchaus folgerichtig los von der nationalen Politik und den sozialen Verhältnissen des griechischen Volkstums, wozu ihnen die beginnende Auflösung des griechischen Staates allerdings auch ein geschichtliches Recht gegeben hat.[1])

An die Stelle der nationalen Rechtsgesetze und der sozialen Ordnungen, die sich bei den Griechen herausgebildet hatten, an welche noch Aristoteles seine Ethik anknüpft, tritt ihnen das Weltgesetz und das allgemeine Menschenrecht, welches sie aus der Natur der Dinge und der Menschen abgelesen haben. Wie die Götter- und Menschenwelt ein grosses Ganze bildet, so sollen auch die Völker mit ihren verschiedenen Ständen ein grosses humanes Gemeinwesen werden. Und sie werden das in dem Masse erreichen, indem sie sich über die geschichtlich entwickelten Ordnungen, in welchen sich die Willkür und der Egoismus einzelner Klassen Geltung verschafft haben, erheben und nur auf die Stimme des in dem Gewissen Aller redenden Vernunft-, Natur- oder Weltgesetzes lauschen, in dem der Wille des Weltwesens selbst, der Gottheit, sich geltend macht.[2])

So einheitlich und universell wie ihre Metaphysik erscheint ihre Moral, in der wir nur die praktische Anwendung jener zu erkennen haben. Beide sind Jahrhunderte hindurch die Stützen der Gesellschaft geworden, als sich der griechische Nationalstaat und das internationale Römerreich

---

[1]) Dass die universelle Richtung in der Auffassung des sittlichen und sozialen Lebens durch die Bildung zuerst des makedonischen, dann des römischen Weltreichs begünstigt worden ist, soll nicht in Abrede gestellt werden.

[2]) Ein allgemeines Naturrecht kennt auch Aristoteles, aber er stellt es nicht in einen Gegensatz zu den positiven nationalen Rechtsgesetzen, welche sich geschichtlich bei den Griechen entwickelt hatten. Vgl. die Ausführungen über die Gerechtigkeit im 5. Buch der Ethik.

auflösten. An dem Versuch freilich, die damalige Gesellschaft nach diesen moralischen Prinzipien zu organisieren, sind die Führer der Stoa gescheitert. Die Torheit und Schlechtigkeit der Menschenmasse bietet der moralischen Vernunft ein ebenso sprödes Material dar, wie die Materie der weltbildenden Vernunft.

Die Erfahrung, wie schwer die Masse — die soziale wie die physische — durch Vernunft zu bewältigen und zu leiten ist, hat die Stoiker veranlasst, sich auf sich selbst zurückzuziehen. Statt der Reform der Gesellschaft haben sie die Bildung von Philosophenvereinen und moralischen Konventikeln angestrebt; und ihre Moral selbst hat mehr und mehr einen weltabgewandten, asketischen Charakter angenommen. Sie haben eine tiefe Kluft aufgerissen zwischen den tugendhaften Weisen und den unmoralischen Toren, welche die Masse der Menschen bilden, während jene immer nur als eine kleine Zahl Auserwählter auftreten. Wie dem Platon ist ihnen die Welt verleidet worden, in welcher der Unsinn und die Schlechtigkeit herrscht. Aber sie haben sich für die Preisgabe der empirischen Welt nicht zu entschädigen versucht durch den begehrlichen Ausblick nach einer jenseitigen Idealwelt, sondern unentwegt ihre moralischen Prinzipien festgehalten, auch wo ihre Verwirklichung in der Gesellschaft aussichtslos erschien.[1])

Die grossen Gedanken von einem die ganze Menschheit umspannenden Sittengesetz, das jeden Einzelnen im Gewissen sich verpflichtet und Alle zu einem internationalen Tugendbund vereinigen, von der allgemeinen Menschen-

[1]) Ueber den Umschlag der natürlichen Moral der Stoa in Askese vergl. meine Abhandlung, Metaphysik und Asketik a. a. O. S. 18–29. Dass auf die asketische Umbildung der stoischen Moral der Cynismus eingewirkt hat, soll nicht bestritten werden; aber entscheidend für sie war doch wohl die Erfahrung, dass die sittlichen Ideale an dem Stumpfsinn und der Schlechtigkeit der Masse kaum zu überwindende Hindernisse finden. Vgl. Zeller, Grundr[5] S. 219. Gesch. der griech. Philos. II[5] S 256 ff., 296 ff.

pflicht, die über die besonderen Familien-, Standes-, Staatspflichten hinausgreifend, den Menschen mit dem Menschen verbinden soll, sind von den Stoikern in die Kulturgeschichte eingeführt worden. Die alte Standes- und Staatsmoral haben sie zerbrochen; und wenn sie, wie Platon, mit ihrer Neigung zu einer exklusiven, weltverachtenden Asketenmoral, dem christlichen Mönchtum vorgearbeitet haben, so überwiegt doch weitaus der Anteil, den sie an der Begründung einer rein natürlichen, humanen Moral beanspruchen dürfen.

Mit der schulmässigen Form, in welche sie die sittlichen Begriffe Tugend, Pflicht, Gewissen und Sittengesetz gebracht haben, sind sie die Morallehrer des Mittelalters geworden; und wo immer in der Neuzeit das Menschenrecht gegen das Staatsrecht, die natürliche gegen die asketische, die humane gegen die confessionelle oder conventionelle Moral aufgeboten worden ist, wird man nicht umsonst die Nachwirkung stoischer Moralphilosophie verfolgen.

Die Frage, ob diese universell-humane Moral das Ergebnis ihrer pantheistischen Weltanschauung sei, beansprucht ein besonderes Interesse. Man wird sie schwerlich verneinen können. Auch Platon und Aristoteles entwerfen freilich die Grundzüge einer Moral, die sich über die ständische und nationale Gebundenheit der antiken Ethik erhebt; und diese Grundzüge stimmen mit der stoischen überein. Wenn aber erst die Stoiker grundsätzlich einen freien Universalismus in der Moral vertreten haben, so hängt das allerdings mit ihrem Pantheismus zusammen. Die höchste Weltvernunft zieht sich bei dem Asketen Platon in die jenseitige Welt zurück, bei Aristoteles bleibt sie über der Welt, die ihren eigenen Entwicklungsgesetzen folgt, gewissermassen müssig stehen: bei den Stoikern dagegen ist sie das alles Weltleben tragende, beseelende, beherrschende Organisationsprincip, welches eben im Aufbau des moralischen Kosmos den Gipfel seiner Tätigkeit erreicht.

Der moralische Dualismus, zu dem die Stoiker unter

dem Einfluss widriger Erfahrungen gelangt sind, hat aber in der Spätzeit auch auf ihre metaphysische Weltanschauung zurückgewirkt und deren universell-monistischen Charakter gefährdet. Die schroffe Gegenüberstellung der Masse der Schlechten und Toren und der wenigen Auserwählten, welche die Weisheit und Tugend üben, spiegelt sich ab in dem metaphysischen Gegensatz des vernünftigen Weltgesetzes und des wirklichen Weltlaufs, der jenem so wenig entspricht.

So kommt es, dass Stoiker wie Seneca und Plutarch, welche zugleich dem Platonismus zugänglich waren, wieder dem Dualismus verfallen sind. Wie unter den Menschen Vernunft und Unvernunft, Tugend und Sittenlosigkeit sich schroff gegenüberstehen, so im Weltall Geist und Materie, die sittliche Zwecke verfolgende Gottheit und der mechanische Naturlauf.

Das Sittengesetz wird von diesen Stoikern, ähnlich wie die Idee des Guten in den platonischen Kreisen, personifiziert und zur höchsten Gottheit erhoben. Und diese Gottheit wird in dem Masse aus der Welt hinausgerückt, in dem sich die pessimistische Stimmung aus den übeln sozialen und politischen Verhältnissen der römischen Kaiserzeit nährte und steigerte.

Die wirkliche Welt ist von den bösen Dämonen beherrscht. Die Welt des sittlichen Ideals liegt im Jenseits. Die menschliche Seele steht zwischen beiden Welten, an beiden teilnehmend Sie ist, wie Seneca sich ausdrückt, ein im Körper gastweise sich aufhaltender Gott, der in seine ursprüngliche Heimat zurückstrebt.[1])

Aber diese Psyche hat nicht mehr die Kraft auf den Schwingen der Intuition und der Katharsis sich in das Jenseits zu erheben. Sie bedarf des rettenden Beistandes göttlicher Mittelwesen. So entwickelt Plutarch eine förm-

[1]) ep. 13, 11: anima deus in corpore hospitans. cf. Consol. ad Marc. 24, 25.

liche Offenbarungs- und Erlösungslehre, welche der in die Körperwelt verirrten Seele Mittel und Wege zur Rückkehr in das Jenseits darbieten und eröffnen soll.[1])

Aber für diesen platonisch umgebildeten Stoicismus darf man freilich die Begründer und Häupter der Schule nicht verantwortlich machen. Er fällt bereits in die später zu schildernde Periode der Religionsmischung und des philosophischen Synkretismus.

Dem ursprünglichen Stoicismus wird man das Verdienst nicht streitig machen können, den alten Animismus zu einer streng monistisch-pantheistischen Weltanschauung fortgebildet zu haben, deren materialistische Basis seine Vertreter nicht hindert, den Bau mit einem ethischen Idealismus zu krönen, der die erhabensten sittlichen Gedanken des Christentums vorweg genommen hat.

Kapitel VIII.

Der Materialismus Demokrits in der Schule der Epikureer.[2])

So wenig wie Platon oder die Stoiker hat Epikur ein tiefer gehendes Interesse an der Erforschung der Welt genommen. Es kommt ihm so wenig wie jenen darauf an die Welt zu erklären. Er will den Menschen ihr praktisches Verhalten gegenüber der Welt regeln, um ihnen den Weg zur Seelenruhe und Glückseeligkeit zu zeigen, wie die Stoiker es auch versucht haben. Aber während Platon die Seeligkeit in der Flucht aus der Welt und in der Erhebung der Seele in eine jenseitige Idealwelt gefunden hat, haben Stoiker und Epikureer die Frage beantworten wollen, wie der Mensch, der in der Welt entsteht und vergeht, innerhalb der Bedingungen des Weltlebens jenes Ziel erreichen könne.

---

[1]) de Js. 1, 351. Vgl. Zeller a. a. O. S. 176 ff. 711 ff. 746 ff. Metaphysik und Asketik a. a. O. S. 26 ff.

[2]) Man vergl. die Darstellung der Lehre Demokrits in Kapitel III.

Die Stoiker hatten den Zweck des Menschenlebens in der geistigen und sittlichen Beherrschung der Welt gefunden, die sich ihnen freilich unter widrigen Erfahrungen zur Ablehnung der Welt und zum Rückzug auf die selbstherrliche Unabhängigkeit des Individuums vom Weltgeschick gestaltete.

Bei Epikur findet sich nichts dergleichen. Weder die platonische Rechnung mit dem Jenseits, noch die stoische Gleichgiltigkeit gegenüber dem Wettlauf begründet das Glück des Menschen. In und mit der Welt findet der Mensch das Glück, oder er findet es überhaupt nicht.[1])

In Wirklichkeit ist es auch gar nicht die Einrichtung und der Verlauf der Welt, welche die Seelenruhe und das Glück des Menschen bedrohen und stören. Aus denselben Stoffen gebildet und denselben Lebensgesetzen unterworfen wie die Welt, kann der Mensch in ihr, wenn er sie nur richtig verstehen will, nicht den Feind seines Glückes und den Störer seiner Seelenruhe finden. Vielmehr sind es selbstgeschaffene Gespenster, die ihn unheimlich umschweben: die Götter, deren Neid und Ungunst jeden Augenblick den natürlichen Gang der Dinge aufzuhalten und zu durchbrechen droht, und der Hades, welcher die Seelen auch nach dem Tode nicht zur Ruhe kommen lassen will.

Deshalb hat sich Epikur die Aufgabe gestellt, die Menschen von der Furcht vor den Göttern und der Unterwelt mit ihren Qualen zu befreien..

Nicht dass er das Dasein der Götter leugnete. Ihre Idealgestalten leben in seiner Phantasie; und sie würden nicht in ihr leben, wenn sie nicht auch ausser ihr existierten.

[1]) Die Wissenschaft ist dem Epikur nicht Selbstzweck wie seinem grossen Vorgänger Demokrit. Sie ist ihm lediglich Mittel zum Zweck des ἀθορύβως ζῆν. Es kommt ihm gar nicht auf die consequente Durchführung einer Theorie an, sondern jede ist ihm recht, welche die Seelenruhe der Menschen befördert. Für die Lehre Demokrits hat er sich auch nur um deswillen entschieden, weil sie mehr als andere jenem praktischen Zwecke zu dienen schien. Vergl. bes. Usener Epic. fragm. 354 sq.

Den Beweis dafür findet Epikur in der Erkenntnislehre, die er mit Demokrit, Empedokles und dem volkstümlichen Idolenglauben teilt.

Alles was wir in uns wahrnehmen, ist nicht das reine Erzeugnis unserer Einbildungskraft, sondern immer zugleich das Ergebnis einer von Aussen kommenden Einwirkung. So würden wir die Bilder der Götter so wenig wie die der Menschen und der Dinge in uns vorfinden, wenn sie nicht die Abdrücke ihrer Gestalten (ihre Eidola oder Psychen) selbst in unsere Sinne entsendeten. Alle Wahrnehmungen kommen so zu Stande, dass die Personen und Gegenstände ihre Bilder uns einprägen. Sie vermögen das, weil sie wie die Sonne ihre Strahlen, ihre Abbilder fortwährend und nach überall hin aussenden. Und wie die Realität der Dinge uns eben dadurch verbürgt und gewissermassen mitgeteilt wird, dass sie ihre Abbilder in den Spiegel unserer Seele hineinwerfen, so lebten die Bilder der Götter nicht in uns, wenn sie nicht selbst diese Bilder uns vermittelten. Das vermögen sie aber nur, weil sie ebenso gewiss wie die Menschen und die Naturdinge ein eigenes selbständiges Dasein führen. Die Götterbilder unserer Phantasie sind die Abbilder, welche die Götter selbst uns einprägen, mögen sie im Traum erscheinen wie die Geister der Ahnen, oder dem verzückten Blick im hellen Tageslicht aufgehen, wo die Sehnsucht nach dem Vollkommenen und Idealen die Seelen der Menschen für ihre Erscheinung empfänglich macht. Denn die Götter sind nichts anderes als die höchsten und idealsten Formen des Daseins, die in ihrer Schönheit und Erhabenheit dem Menschen als Vorbilder vorleuchten. Das ist eben dem Materialisten Epikur die unvergleichliche Bedeutung des Götterglaubens, dass er die Menschen emporhebt zur Anschauung des Ideals und sie anspornt zum Streben nach dem Ideal.[1])

[1]) Die Götterbilder hat Epikur selbstredend aus dem geschichtlichen Glauben seines Volkes übernommen. Das übersieht er, wenn er sie auf Erscheinungen im Traum oder in wachem Zustand zurückführt.

Aber derselbe Götterglaube gereicht dem Menschen zum Schaden, wenn er in den Göttern zugleich die Leiter und Regenten der Welt sehen will. Epikur mag dabei an den volkstümlichen Dämonismus gedacht haben, der alle Gesetzmässigkeit im Naturlauf und jede Folgerichtigkeit im menschlichen Handeln in Frage stellt, indem er in jedem Augenblick und überall das willkürliche Eingreifen von Geistern und Dämonen erwartet, und damit den Menschen jedes Haltes und jeder Sicherheit der Lebensführung beraubt. Im Grund verfolgt er hier nur dieselbe Tendenz, welche in der nationalen Religion selbst hervortritt, wo sie die Laune und Willkür der Götter dem ehernen Weltgesetz unterstellt. Aber diese Tendenz konnte dort, wo die Götter als vergrösserte Menschen vorgestellt wurden, nicht zum Ziele kommen. Epikur glaubt daher die Furcht vor dem Neid und der Rache der Götter bezwingen zu können, indem er die Götter ganz aus der Welt der Menschen hinausrückt. Sie leben in den Zwischenräumen (Intermundien), welche die Welten der Sterne von einander trennen. Dort allein sind sie sicher davor, in den Untergang der einen oder andern Welt hineingezogen zu werden. Von dort gibt es für sie keinen Weg, auf dem sie in die Geschicke der Welten eingreifen könnten.

Solche willkürliche Eingriffe sind den Göttern aber auch durch ihre eigene höhere Natur und durch die Rücksicht auf ihre Seeligkeit verboten. Sie würden sich damit um ihre Vollkommenheit und um ihre ungetrübte Seeligkeit selbst bringen. Mit den menschlichen Angelegenheiten können sich die Götter nicht befassen, ohne sich mit ihnen zu beflecken; und die Teilnahme an dem Geschick der Menschen wäre nur um den Preis ihrer eigenen Seelenruhe zu erkaufen. Somit ist es im Interesse der Götter wie der Menschen, dass sich die Götter jeder Einmischung in die Geschicke der Völker und der Einzelnen enthalten. Die Götterverehrung, die Epikur nicht verwirft, an der er vielmehr persönlichsten Anteil genommen hat, wird um so

reiner sein, je weniger man von den Göttern zu hoffen und zu fürchten hat. Es muss den Menschen genügen, zu wissen, dass es höher organisierte, vollkommenere, seeligere Wesen gibt, als sie selbst sind. Dann wird der Aufblick zu diesen Wesen ihnen nicht nur ein ästhetischer Genuss, sondern auch ein moralischer Ansporn zu idealer Lebensführung sein.[1])

Erscheint Epikur in dieser Auffassung der Götter als Aufklärungsphilosoph, so nicht minder in seiner Beurteilung der Unterwelt, der Höllenstrafen und des Todes. Wie Aristoteles und die Stoiker haben Epikur und seine Anhänger für die Hölle und ihre Pein kaum ein Wort der Beachtung. Sie ist ihnen das Erzeugnis wüsten Aberglaubens und vielleicht auch einer gemeinen, rachsüchtigen Gesinnung. Die Hölle und ihre Strafen fallen aber ebenso wie das Elysium und seine Belohnungen hin mit der Preisgabe des Fortlebens des Menschen über den Tod hinaus. Und die Unsterblichkeit der Psychen haben die Epikureer energischer bekämpft als ihre Vorgänger, die sie, wie Aristoteles und die Stoiker, ohne besondere Berücksichtigung, mit dem orphisch-platonischen Seelenglauben fallen lassen.[2])

Mag es höllische und himmlische Welten geben, mögen sie von Teufeln und von Göttern bevölkert sein — nach Epikurs Theorie sind derartige „Atomverbindungen“ auch

---

[1]) Auch Aristoteles schliesst jeden Einfluss der höchsten Gottheit auf den Weltlauf aus, wie oben nachgewiesen worden ist. Die Aehnlichkeit seiner mit der epikureischen Lehre greift aber weiter. Denn auch er lässt die Gottheit nur durch die Anziehungskraft wirken, die ihre Vollkommenheit auf die niederen Welten ausübt.

[2]) Die aufklärerische Tendenz der Philosophie Epikurs ist von ihm selbst und seinen hervorragendsten Anhängern stets anerkannt worden. Die Philosophie hat den Zweck das φοβούμενον ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων aufzuheben, nämlich die Furcht vor den Göttern und die Furcht vor Tod und Hades — Sent. rel. XI Lucretius de nat. rer. I, 62. 59. III, 978 ff. Vergl. R. Heinzes Commentar zu Lucrez III, 55.

nicht auszuschliessen — den Menschen können sie keine Furcht und keine Hoffnung erregen. Im Leben vermögen sie ihm weder zu helfen noch zu schaden; und im Tode löst sich mit der Atomverbindung, welche der Mensch ist, auch alles persönliche Leben, Empfinden und Bewusstsein auf. Sind wir da, so gibt es keinen Tod; ist der Tod da, so sind wir nicht da; also geht der Tod uns überhaupt nichts an!

Mit diesem einfachen Worte glaubte Epikur die Macht der Hölle und die Schrecken des Todes gebrochen zu haben — für die natürlich, welche wie er selbst den Mut und die Kraft der Selbstbescheidung besitzen, um auf den persönlichen Unsterblichkeitsglauben zu verzichten.[1])

Zu den seeligen Göttern aufschauend, sollen die Menschen die gleiche Glückseeligkeit zu erreichen suchen, welche jenen eignet. Diese Glückseeligkeit besteht auch dem Epikur nicht in flüchtigem Sinnengenuss, sondern in der dauernden Ruhe und Heiterkeit des Gemüts (der ἡσυχία wie schon Demokrit gesagt hatte).

Der Weg zu ihr ist die Tugend, und die Tugend besteht auch ihm in der Einsicht. Die Einsicht ist es, die uns belehrt, was Gut und Uebel für uns ist, dass die geistige Lust, welche aus der Continuität und Harmonie des Charakters erwächst, höher steht als die sinnliche. Sie ist es, die den Menschen anweist, die sinnlichen Begierden zu mässigen, sich von der Aussenwelt unabhängig zu machen und das wahre Glück in sich selbst zu suchen und zu finden. Befreit von der Furcht vor Dämonen und Göttern, vor Tod und Unterwelt, soll der Weise mit der Erkenntnis der Gesetzmässigkeit des Weltlaufs, die Einsicht in das, was ihm ein geordnetes, harmonisches Leben im Bunde mit gleichgesinnten Freunden verbürgt, verbinden und nach ihr sein Handeln einrichten. So wird er frei wie ein Gott

[1]) Quod cum corpore nascitur, cum corpore intereat necesse est. Lucr. III, 459 ff. 484 ff. 640 ff. Epic. fr. 402. 336. 490.

unter den Menschen wandeln und bei Wasser und Brot selbst den Zeus nicht beneiden.[1])

Diese praktische Aufklärungsphilosophie hat nun Epikur wissenschaftlich zu begründen versucht mit Hilfe der demokritischen Physik. Mehr wie die Physik des Aristoteles oder der Stoiker schien diese ihm geeignet, den Wahn der Religion, welche dem Menschen mit Götter- und Todesfurcht das Leben verdirbt und zur Qual macht, von Grund aus zu zerstören. Um deswillen hat er sie ausgewählt. Denn ein selbständiges wissenschaftliches Interesse an der Erklärung der Welt, wie es Demokrit beseelte, wird man Epikur nicht zutrauen dürfen. Wohl hat er unter dem Einfluss der aristotelischen Kritik der Atomtheorie diese in einigen Punkten zu berichtigen und zu ergänzen versucht. Aber die Grundlehren der Atomistik eignet er sich ohne Weiteres an, nicht nur weil sie die zutreffendste Erklärung der Welt darzubieten, sondern vor Allem, weil sie den Aberglauben mit der Wurzel auszurotten am geeignetsten schienen.[2])

Wie Demokrit glaubt Epikur die Bildung der Welten

---

[1]) Die starke Betonung der persönlichen Freiheit oder Unabhängigkeit des Menschen ist weder als Ausfluss der Atomtheorie, noch aus der Sorge um die Verantwortlichkeit zu erklären, sie entspricht der Grundtendenz Epikurs, den Menschen von der Furcht vor Tod und Göttern zu erlösen. Er ist deshalb auch der Frage, wie sich diese Freiheit mit der Gesetzmässigkeit alles Geschehens vertrage, ebensowenig nahe getreten, wie die Stoiker ihren Fatalismus in Einklang mit ihrer Forderung der Unabhängigkeit des Menschen vom Weltlauf gebracht haben. Ueber das αὐτεξούσιον der Epikurer vergl. Lucr. II, 257, 279, 289. Cicero de fato X, 23. — Die Wahlfreiheit des Menschen — Epikurs Freiheitsbegriff läuft auf sie hinaus — ist übrigens mit der τύχη, dem Zufall im Naturleben, gar nicht zu vergleichen. Anders Lange, Gesch. des Materialismus, I[5] S. 140a, 68.

[2]) Die Abhängigkeit Epikurs von Demokrit wird von Niemand bestritten. Vergl. Usener, Epicurea 234. Goedeckemeyer, Epikurs Verhältnis zu Demokrit in der Naturphilosophie. Strassburg 1897. — Sie ist auch im Altertum überall anerkannt worden. s. Laert. Diog. X 4, 7. Sext. Emp. adv. math. I, 4.

und den Lebensvorgang in allen Formen des Daseins vom Anorganischen bis zum Organischen und Geistigen mit Hilfe von drei Begriffen erklären zu können: Raum, Atom, Bewegung.

Der unendliche Raum ist ihm notwendig, um die zahllosen Weltbildungen, die er mit seinem Meister annimmt, zu ermöglichen. Die naive Vorstellung von Raum, die uns bereits in den alten Kosmogonien begegnet ist, wirkt bei ihm fort. Damit überhaupt Welten sich bilden können, muss Raum dafür da sein. Der leere Raum ist daher gewissermassen die Voraussetzung und Grundbedingung alles körperlichen Daseins.

Der Raum ist ihm aber bald das Leere schlechtweg, bald der Ort, bald der Abstand, der die Welten und die Körper von einander scheidet; in jedem Fall aber ist er etwas Wirkliches, nicht bloss etwas Gedachtes, was am deutlichsten in der Meinung zu Tag tritt, dass die leichten Atome bez. Atomverbindungen sich deshalb nach Oben bewegen können, weil ihnen am meisten „Leeres" beigemischt ist. Ueber diese naive Anschauung vom Raum hat sich Epikur nicht erhoben.[1])

Dagegen hat er offenbar unter dem Einfluss der Kritik des Aristoteles die Vorstellung Demokrits von den Atomen zu berichtigen versucht.

Wie Demokrit kennt Epikur nur Körper. Die Körper aber sind zusammengesetzt aus Atomen. Die Atome sind ewig, unveränderlich, undurchdringlich, unsichtbar. Dem Stoff nach gleich, sind sie verschieden allein nach Gestalt und Grösse, Lage und Ordnung.[2]) Soweit stimmt Epikur dem Demokrit zu.

Aber der Nachweis des Aristoteles, dass im Begriff des Atoms ein Widerspruch liege, sofern es zugleich unteilbar und ausgedehnt sein soll, hat auf Epikur Eindruck gemacht.

[1]) Der Raum als κενόν, τόπος und χώρα cf. Arist. de caelo 309a 6, 15, 19. Zeller a. a. O. S. 402.

[2]) σχῆμα, θέσις, τάξις.

Er behauptet daher die Teilbarkeit des Atoms, ohne zu sehen, dass er damit den Begriff aufhebt. Denn schwerlich würde Demokrit die Rettung seines Grundbegriffs in der Ausführung gefunden haben, der zufolge die Atome so enge und harte Stoffe darstellen, dass sich nichts Leeres in sie eindrängen könne.[1])

Indessen die eigentliche Schwierigkeit liegt für Epikur in der Frage, wie sich die Atome im leeren Raum eigentlich befinden, bezw. wie sie sich bewegen. Denn die Bildung von Körpern und Welten soll durch die Verbindung von Atomen erfolgen, ebenso wie die Auflösung und das Absterben von Körpern und Welten durch Scheidung der Atome sich vollziehen soll.[2])

Dass die Bewegung so ewig ist, wie die Atome, oder dass die Atome sich immer in Bewegung befinden, darüber sind Demokrit und Epikur einig. Die Frage ist nur die, wie die Atome sich bewegen müssen, um zur Bildung von Welten und Körpern zu kommen. Fallen die Atome im leeren Raum, so können sie sich anscheinend nie berühren. Eine solche Berührung wird auch dadurch nicht herbeigeführt, dass die grösseren schneller, die kleineren langsamer fallen. Und im Grunde schliesst der Begriff des Atoms mit der Teilbarkeit auch das Gewicht und mit dem Gewicht die schnellere oder langsamere Bewegung aus.

Demokrit hatte daher die alte Vorstellung von der Wirbelbewegung (δίνη) zu Hilfe genommen, um das Zusammentreffen der Atome und damit ihre Verbindung zu grösseren oder kleineren Körpern zu erklären. Auch dagegen hatte sich Aristoteles mit seiner berüchtigten Unter-

---

[1]) cf. Epicur., fr. 268. Aristoteles, Phys. VI, 1. Die Behauptung, dass die Zahl der Atome unendlich und doch begrenzt sein soll, ist eine ebenso wertlose Berichtigung der demokritischen Lehre.

[2]) Nicht durch Verdichtung und Verdünnung der continuirlichen Materie erfolgt die Weltbildung, wie die Ionier sich vorgestellt hatten, sondern durch σύγκρισις und διάκρισις, der durch „das Leere" von einander getrennten Atome. Lucretius I, 823. II, 911.

scheidung der natürlichen und gewaltsamen Bewegung gewandt. Epikur eignet sich diese Unterscheidung an. Er bezeichnet nämlich den Fall nach Unten, wie er durch die Schwere der Atome bedingt wird, als die natürliche und ewige Form ihrer Bewegung und versucht das Zusammentreffen der Atome als Folge der Abweichung einzelner oder vieler Atome von der senkrechten Falllinie zu erklären. Die Atome weichen von der Falllinie ab (wie und warum ist nicht ersichtlich), stossen dadurch aufeinander, wirbeln durcheinander. Die Wirbelbewegung drängt die zur Verbindung ungeeigneten Atome nach aussen, presst die leichteren nach oben, belässt die schwereren im Zug nach unten, und bringt es so zu den grösseren oder kleineren, feineren oder gröberen Atomverbindungen, welche wir in den Elementen, in den Körpern und Seelen, in den Sternen und Welten erkennen. Das ist die „gewaltsame" Bewegung, der Atomwirbel, der zur Weltbildung führt, während die „natürliche" Bewegung, der Fall, niemals zu ihr führen würde.

Auch diese Berichtigung Demokrits wird man eine glückliche nicht nennen können. Hat dieser die Entstehung der Atomwirbel, die zur Weltbildung führen, aus der Fallbewegung nicht erklären können, so hat sie Epikur mit seiner Annahme kleinster Abweichungen von der Falllinie gewiss nicht verständlicher gemacht.[1])

Bedeutsamer scheint ein anderer Gedanke, mit dem Epikur über Demokrit hinausgreift.

Die in eine Wirbelbewegung hineingeratenen Atome müssen nicht notwendig eine Weltbildung herbeiführen.

---

[1]) Wenn Epikurs berüchtigte Lehre von der Deklination als eine Korrektur des Demokrit aufzufassen ist, woran ich nicht zweifele, so muss er voraussetzen, dass dieser die ewige Atombewegung als „Zug nach Unten" bez. als Fall aufgefasst habe. Die Frage nach dem Gewicht kommt doch erst bei den Körpern, nicht schon bei den Atomen in Betracht. Vergl. Zeller, a. a. O. S. 876. Anders Goedeckemeyer a. a. O. S. 15 ff. 98 ff.

Atomwirbel entstehen und vergehen, ohne dass es zur Bildung von Elementen, Körpern, Welten kommt. Fortwährend finden im leeren Raum Versuche und Ansätze zu Atomverbindungen statt; aber nur vereinzelte Atomverbindungen erhalten sich, bilden dauernde Welten, Arten und Individuen.

Das will Epikur damit erklären, dass nicht immer die für einander passenden Atome zusammentreffen. Nach ehernem Gesetz müssen die Atome im Wirbel auf einander prallen; aber es erscheint als reiner Zufall, wenn endlich nach wiederholten, vergeblichen Versuchen die für einander geeigneten Atome, unter Ausscheidung der ungeeigneten, sich zu lebensfähigen Körpern zusammenfinden. So ist die Entstehung der Weltkörper wie der kleinsten Organismen in unserer Welt immer das Ergebnis eines Kampfes der Atome, aus dem die für einander passenden Verbindungen als lebensfähig hervorgehen, während ungeeignete Atomverbindungen sofort wieder der Auflösung verfallen. Die lebensfähigen Atomverbindungen erhalten sich, ergänzen und nähren sich durch fortwährendes Aufnehmen geeigneter Atome aus dem Universum und durch Abwehren und Ausscheiden ungeeigneter. Sie sterben ab, wenn dieser Zufluss der Atome aufhört oder wenn fremde, d. h. nicht anpassungsfähige Atome eindringen und ihre Verbindung zersprengen.[1])

[1]) Vergl. bes. Lucr. II. 251. 308. 753. III, 519. V. 77. — Die zweckmässigen oder lebensfähigen Atomverbindungen sind also das Ergebnis des zufälligen Zusammentreffens für einander geeigneter Atome in der Wirbelbewegung. Diese letztere Bewegung, ebenso wie die ihr vorhergehende Fallbewegung steht unter der ἀνάγκη.

Die dauerhaften Atomverbindungen, welche aus dem Wirbel, nach wiederholten, vergeblichen Versuchen, hervorgehen, sind das Ergebnis der τύχη. Das Zweckmässige bezw. Lebensfähige ist also dem Epikur, wie dem Empedokles Ergebnis mechanischer Vorgänge (im Allgemeinen der δίνη) und zwar das rein zufällige Ergebnis, welches erst nach verschiedenen Ansätzen und Versuchen der Atome, geeignete Verbindungen einzugehen, aus dem Wirbel herausspringt.

Vergl. hierüber Goedeckemeyer a. a. O. S. 43.

Auch unsere Erde ist das Ergebnis einer Wirbelbewegung, in welcher sich die zum Zusammenleben geeigneten Atome zusammen gefunden haben. Sie schwebt, nachdem die Wirbelbewegung zu Ende gekommen ist, von der Luft getragen, inmitten des Weltalls. Aus dem Zuströmen anpassungsfähiger Atome nährt und erhält sie sich. Durch die Bildung einer festen Erdhülle werden die Atome ausgeschlossen, die sich ihr nicht anzupassen vermögen.[1])

Aus der Erde entwickeln sich die Atomverbindungen, welche wir Pflanzen, Tiere, Menschen nennen. Sie entstehen unter denselben Bedingungen, welche auch den Weltbau beherrschen. Wo sich anpassungsfähige Atome zusammenfinden, da entstehen die Gattungen, Arten und Individuen, welche den Bestand unserer Erde ausmachen. Nur die Verbindungen verwandter Atome sind lebensfähig und vermögen sich im Kampf ums Dasein zu behaupten.

In diesen Bildungen aber ist ein Aufsteigen vom Niederen zum Höheren bemerkbar; und dieser Entwicklungsgang zeigt sich auch in der Menschheit, die allmählich aus tierähnlichen Anfängen zu höherer Kultur emporgestiegen ist.[2])

Was von den Körpern gilt, das gilt auch von den Seelen, die ja nichts anderes als feinere Atomverbindungen sind, wie schon Demokrit gelehrt hatte. Ihre Bildung erfolgt durch die Vereinigung der feinsten Atome. Ihre Verschiedenheit und die Mannigfaltigkeit ihrer Tätigkeiten

---

[1]) Lucr. V.

[2]) Epicurea fr. 333. Lucr. V, 803. 835. 923 ff. — Die Gedanken der Anpassung, der Erhaltung des Tüchtigsten im Daseinskampf, der zu immer vollkommeneren Formen aufsteigenden Entwicklung werden bei Lucrez bereits verwandt, um die Anfänge der Sprache, der Sitte, der Religion verständlich zu machen. Vergl. bes. V, 923 ff. — Beachtenswert in der epikureischen Kosmogonie ist die Leugnung der Göttlichkeit der Gestirne, die für brennende Dunstmassen erklärt werden. Lucr. V, 115. — Man vergleiche die ausführliche Darstellung des Lehrgedichts des Lucrez bei Lange, Gesch. des Materialismus I[5], S. 97 ff.

erklärt sich, wie die der gröberen Körper, aus dem Vielerlei der Atome, ihrer Gestalten und Verbindungen. Sie nehmen Teil an dem allgemeinen Kreislauf des Geschehens, an der Wechselwirkung, die jedes mit jedem Ding und alle Dinge mit den den leeren Raum durchflutenden Atomen verbindet.

Die Seele ist dem Epikur aber nicht aus den beweglichsten und feinsten Atomen, den Feueratomen, gebildet, wie dem Demokrit, sondern er konstruiert einen eigenen Seelenstoff als Träger der Empfindung und des geistigen Lebens überhaupt. Augenscheinlich steht er auch hier unter dem Einfluss des platonisch-aristotelischen Dualismus. Kein Stoff, auch das Feuer nicht, ist ihm gut genug, um mit den geistigen Funktionen betraut zu werden. So kommt er zur Annahme eines Seelensubstrates, welches näher zu bezeichnen ihm freilich ebenso unmöglich ist, wie den Dualisten.[1])

Dass er sich damit in Widerspruch mit seiner materialistischen Grundanschauung setze, kann ich nicht finden. Denn die Seelenatome bleiben doch immer etwas Materielles, mag dieses Materielle auch noch so fein und „geistartig" gedacht werden. Und am Ende kommen ja auch die Dualisten in dem Bestreben, das Geistige als etwas Wirkliches und Selbständiges zu denken, zu der Annahme eines Substrats für das geistige Leben (Luft, Aether), welchem irgendwie die Materialität anhaftet. Aber Epikur ist weit davon entfernt, aus diesem Seelensubstrat ein höheres, zweites Ich, das vom Körper trennbar wäre, zu machen, wie es Platon getan hat und wie Aristoteles in Versuchung war, es zu tun.

Der Mensch ist ihm kein Doppelwesen, sondern ein einheitliches, aus Seele und Körper bestehendes Wesen.

[1]) Epikur lässt den von der Stoa wie von Demokrit angenommenen Gedanken des Heraklit, dass das Feuer das vornehmste, das göttliche und somit auch seelenbildende Element sei, fallen, ohne ihn durch einen deutlicheren ersetzen zu können. Arist. de an. 404a. 1. 405a. 11. Lucr. III, 238 270.

Die Verbindung von Körper und Seele macht den Menschen, und mit der Lösung dieser Verbindung hört der Mensch restlos auf. Die gröberen Atome, die den Körper bilden, umschliessen die Seelensubstanz, die sich übrigens durch den ganzen Körper verbreitet. Der Körper hält die Seelenatome zusammen; mit seiner Auflösung müssen sich daher auch die Seelenatome wieder zerstreuen.[1])

Der Körper verhält sich zur Seele, wie der Atomenring, welcher die zur Erdkugel zusammengeballten Atome umschliesst, sich zu dieser verhält. Wie dieser verhindert, dass der Knäuel verwandter Atome (der ἀθροισμός) wieder auseinander fällt, so verhindert der umschliessende Körper das Auseinanderfallen der seelenbildenden Atome. Die Seelenatome beleben den Körper, aber der Körper hält sie als Ganzes zusammen.[2])

Wie wenig Epikur gewillt ist, dem Seelenwesen der Dualisten entgegenzukommen, geht am deutlichsten daraus hervor, dass er körperfreie, geistige Tätigkeit, wie sie Platon in der Vision und Katharsis, Aristoteles in der Spekulation über das Unbedingte gefunden haben wollten, nicht kennt.

Die Psyche ist nicht nur in dem Körper eingeschlossen, sie kann auch nur durch Vermittlung des Körpers denken und handeln. Die Einteilung der Seele in eine vernunftlose und eine vernünftige, die Demokrit fremd ist, hat Epikur zwar von Aristoteles übernommen; aber sie zielt nicht ab auf eine Unterscheidung körperlich vermittelter und rein geistiger Tätigkeit.[3])

---

[1]) Lucr. III, 345. 421. 445. 471. 508. 583. 746. 853. 858. 599.

[2]) Ueber die eigentümliche Vorstellung von dem Ring oder dem Fell, welches die verwandten Atomklumpen umspannt und somit am Auseinanderfallen verhindert vergl. Zeller a. a. O. S. 387. 829.

[3]) Die Zweiteilung der Seele in das λογιστικόν und das ἄλογον ist Demokrit fremd. Für Epikur hat sie den Wert zwischen Mensch und Tier zu unterscheiden. Die Absicht, eine körperfreie unsterbliche Seele damit zu gewinnen, liegt ihm fern. Lucr. III, 145. 263. 396 ff. Epikur fragm. 311 ff. Vergl. Zeller a. a. O. S. 904.

Die vernunftlose Seele, die durch den ganzen Körper verbreitet ist, vermittelt die Empfindung, die vernünftige, die in der Brust ihren Sitz haben soll, vermittelt die Wahrnehmung und das Erkennen und ist eben dadurch zur Herrschaft über den ganzen Menschen berufen.[1])

Den Vorgang der Wahrnehmung fasst er, wie Demokrit und Empedokles, als Aufnahme der von den Körpern sich ablösenden Idole durch die entgegenkommende Tätigkeit der entsprechenden Sinne auf, wobei die Luft, durch welche die (stofflich gedachten) Bilder hindurch gehen, als Vermittlerin mitwirken soll. Aber auch das Denken der Wahrnehmungen, welches diese gruppiert und ordnet, bleibt an die Abbilder, welche die Dinge ausstrahlen, gebunden. Es gibt daher weder dem Stoff noch der Form nach „unkörperliches" Denken.[2])

Die Bilder der Götter, wie der Menschen haben wir nur als Ausstrahlung ihrer körperhaften Wirklichkeit. Und das Denken bez. Wahrnehmen, welches diese Atomverbindungen aufnimmt, ist selbst nichts anderes, als entgegenkommende Bewegung unserer Seelenatome.[3])

---

[1]) Lucr. III, 141 ff. 381 ff. IV, 920. Demokrit ist alles Denken Wahrnehmung, Epikur unterscheidet bestimmter das Wahrnehmen und „das Wissen" um die Wahrnehmungen; die Wahrnehmungen versucht er zu lokalisieren in den einzelnen Sinnen. Vergl. hierüber Goedeckemeyer a. a. O. S. 55 ff.

[2]) Die ἀπορροαί, die Ausflüsse der Dinge werden in der Luft und mit Hilfe der Luft zu εἴδωλα, zu Abbildern, gestaltet. Bei Empedokles und Demokrit spielt die Luft diese Vermittlerrolle nicht. Indessen ist die Differenz nicht belangreich. Wahrnehmung entsteht auch nach Epikur nur so, dass die Dinge fortwährend nach allen Seiten gewissermassen ihre Schatten werfen. Und diese Ausstrahlungen beruhen darauf, dass alle Dinge, wie die Menschen, in mehrfacher Form existieren. Vergl. Lucr. IV, 750. 799. (35. 50. 70. 161). — Siebeck a. a. O. S. 11 ff.

[3]) Streng genommen gibt es nach dieser Erkenntnislehre keinen Irrtum; oder der Irrtum kann nur in falschen Verbindungen von Wahrnehmungen durch das discursive Denken gefunden werden. Hingegen ist die Wahrnehmung oder das unmittelbare Erkennen der εἴδωλα stets irrtumfrei. Anders Goedeckemeyer a. a. O. S. 86 ff.

Auch die Willenstätigkeit ist nichts anderes als Atombewegung und bedingt durch die Körperwelt, mit welcher der Mensch in steter Wechselwirkung steht. Ein anderes Ziel für die Willensbewegung als das Glück, welches in der Seelenruhe liegt, kennt auch Epikur nicht.

Aber diese Seelenruhe ist ihm nicht das Ergebnis der Fügung und Ergebung in den gesetzmässigen Lauf der Welt, sondern eigenster Tätigkeit des Individuums. In Verfolgung dieses Gedankens erscheint Epikur als Verteidiger der Willensfreiheit, die ihm mit der Individualität und Persönlichkeit gegeben ist. Die Eigenbewegung, welche jedem Lebewesen anhaftet und im Menschen ihre höchste Steigerung in der zwecksetzenden Vernunft findet, entscheidet über das Los des Menschen, nicht das Geschick oder die Notwendigkeit, wie die Stoiker lehrten.

Dabei übersieht Epikur, dass dieselben Stoiker auch eine Freiheit kennen, die sich gegen den Weltlauf zu stemmen versucht; und — was wichtiger ist — er weiss seine Eigenbewegung nicht in Einklang zu setzen mit der Gesamtbewegung, welche die Welt beherrscht und der auch das Individuum sich eingliedern muss, wenn es nicht am Weltgeschick zerschellen soll.[1])

Doch erscheinen alle diese Berichtigungen, welche Epikur an der Lehre seines Meisters vornimmt, geringfügig, sofern man ihre Bedeutung für die Begründung seiner Weltanschauung ins Auge fasst. Denn wenn Epikur wirklich für das geistige Leben ein eigenes Substrat gesucht hat, weil ihm die feinen und feurigen Atome des Demokrit nicht genügten, so hat er doch dieses Substrat als etwas Stoffliches gedacht und die geistigen Tätigkeiten von der

[1]) Noch weniger wie die Stoiker haben Epikur und seine Anhänger ein Verständnis für die Bedeutung des gemeinschaftlichen Lebens in Familie und Staat. Ihrem Atomismus entspricht ihr Individualismus, und dieser Individualismus, der allenfalls sympathische Freundschaftsverhältnisse gelten lässt, verbindet sich mit dem Kosmopolitismus. fr. 523. 530. 554.

Empfindung und Wahrnehmung bis zum spontanen Denken und Wollen als nichts Anderes aufgefasst, wie als Bewegungen von Atomen. Diese Atome aber sind schon von Demokrit als so „feine“ vorgestellt worden, dass ihre Bezeichnung als „materiell“ ungefähr ebensoviel Sinn hat, wie die Bezeichnung der aus dem Pneumastoff gebildeten aristotelischen νοῦς als „spirituell“.

Das führt uns zu einer Schlussbemerkung. Die Uebereinstimmung der dualistischen, der pantheistischen und der materialistischen Form der Weltanschauung ist grösser als ihre Verschiedenheit.

Der Dualist Aristoteles ist freilich überzeugt, dass man das Geistige nicht aus dem Materiellen, das Materielle nicht aus dem Geistigen ableiten kann. Aber gerade da, wo er das Geistige als ein Sonderdasein schildert, muss er es doch irgendwie gestaltet vorstellen, um seine Wirklichkeit sicher zu stellen. Dem „absoluten Geist“ soll nichts Materielles anhaften. Aber er soll ein wirkliches, von aller Welt abgesondertes, selbständiges Dasein führen. Ist das überhaupt denkbar, ohne dass der „Geist“, aus dem die Gottheit besteht, der in ihr womöglich persönliche Gestalt gewinnt, wieder irgendwie zum „Stoff“ wird? Noch geringfügiger erscheint die Verschiedenheit zwischen dem stoischen und epikureischen Standpunkt. Denn der Feuergeist der Stoiker trägt in sich die Mittel und Bedingungen für die Entwickelung des Materiellen wie des Geistigen; und die feinsten Atome, aus deren Bewegung die Materialisten das Geistige hervorgehen lassen, werden so geschildert, dass man sie (namentlich bei Epikur) ebensowohl als geistige, wie als materielle „Stoffe“ vorstellen kann.

Und selbst da, wo der Gedanke deutlicher hervortritt, dass das Geistige überhaupt kein Stoff, sondern eine Funktion von Stoffverbindungen sei, werden eben diese feinsten Stoffverbindungen so gedacht, dass ihre Bezeichnung (ob spirituell oder materiell) auf blosse Wortmacherei hinausläuft. Das Geistige wird nicht erklärt, wo man es mit dem

aristotelischen Dualismus, auf einen, vom Körperlichen durchaus verschiedenen, rein geistigen „Stoff" zurückführt; und es wird nicht geleugnet und in seiner Eigenart verkannt, wo man es aus dem Materiellen abzuleiten versucht, wie es Demokrit und Epikur getan haben — oder wo man den Stoff, aus dem die Körper- und die Geisteswelt, die wir, eine nicht ohne die andere, kennen und zu denken vermögen, sich gebildet haben soll, mit dem monistischen Pantheismus „zugleich" als geistig und körperlich begreifen möchte.

Ob der eine oder andere dieser Erklärungsversuche durchgeführt wird — der antike Dualismus, Pantheismus und Materialismus stimmen in der Hauptsache überein: dass der Mensch und die Menschenseele mit ihren höchsten und idealsten Tätigkeiten und Gütern in und mit der empirischen Welt entsteht und vergeht, dass sie nur in der Wechselwirkung mit dieser Welt sich betätigen und leben kann, dass ihr Lebenszweck aufgeht und umschlossen wird durch die Aufgaben, welche die empirische Welt ihr stellt. Sie sind kosmocentrisch: der Mensch dreht sich um die Welt, untersteht den Weltgesetzen; sein Leben geht restlos in der Welt auf.

Mit dieser Grundanschauung stehen alle drei, unter sich eins, im Gegensatz zur anthropocentrischen oder richtiger psychocentrischen Weltanschauung der Mystiker und des Platonismus. Denn deren Grunddogma lautet: der Mensch oder richtiger der Uebermensch im Menschen, die Psyche, gehört nicht zur empirischen Welt; alle Tätigkeiten, die er in der empirischen Welt ausübt, haben keinen bleibenden Wert. Die Erkenntnis der Nichtigkeit der Welt und die asketische Weltflucht sind die Pfade, die er gehen muss, um sich in eine Ueberwelt zu erheben, die dem unermesslichen Verlangen nach Vollkommenheit und Seeligkeit seiner Psyche Genüge leisten soll.

Das ist die grelle Dissonanz, welche die Harmonie der antiken Weltanschauungen stört, der wirklich ausschliessende

Gegensatz, welcher eine nicht zu überbrückende Kluft zwischen ihnen aufreisst, worauf schon in der Einleitung hingewiesen war. Die Welt nach dem Bild und Verlangen des Menschen beurteilen: das ist der Anthropocentrismus in der naturalistischen Form; und wo das undurchführbar erscheint, eine andere, höhere Welt, der Psyche zulieb, aufbauen: das ist der Anthropocentrismus in der asketisch-supernaturalistischen Form. Oder den Menschen als Erzeugnis und Erscheinungsform im Weltprozess auffassen, in dem er mit seinen idealen Kräften und Bestrebungen auftaucht, um gestaltend und herrschend in ihn einzugreifen, und wieder in ihm zu versinken: das ist das Wesen des Kosmocentrismus, mag er sich in die dualistische, in die monistisch-pantheistische oder in die mechanisch-materialistische Form kleiden. Anthropocentrismus und Kosmocentrismus — das ist der eigentliche, der unversöhnliche Gegensatz der Weltanschauungen, wie er schon im griechischen Altertum hervortritt, aus dem wir ihn übernommen haben, vermutlich — um ihn nie wieder los zu werden.

Viertes Buch.

Skepticismus und Synkretismus. Wiederaufleben des asketischen Supernaturalismus in der Endzeit des Griechentums.

Kapitel IX.

Skepticismus und Synkretismus.

Die Bildung der Weltanschauung ist nirgends und in keiner Form das Ergebnis der Willkür einzelner Menschen oder der Laune und des Geschmacks hervorragender Geister. Sie ist vielmehr immer das Ergebnis von Nötigungen, die ebensowohl in der menschlichen Natur wie in den besonderen geschichtlichen Verhältnissen liegen, durch welche sie ihre eigenartige Gestalt erhält.

So lange die umgebende Welt dem Menschen eine rätselhafte und dunkele Grösse war, blieb ihm nichts anderes übrig als sie auszudeuten nach Massgabe der Erfahrungen, die er an seiner eigenen Person machte, und die ihm jedenfalls vertrauter und verständlicher erscheinen mussten, als die fremde und feindseelige Welt, in die er sich hineingestellt sah. Es ist nicht Willkür und Laune, sondern Gesetz und Notwendigkeit, dass der Mensch die Welt anfänglich nach seinen eigensten Erlebnissen, Erfahrungen, Interessen und Wünschen ausgedeutet hat.

Und da er am Ende immer geneigt sein wird, sich als Mittelpunkt seiner Welterfahrung zu nehmen und diese nach seinen persönlichen Interessen zu bemessen, so begreift es sich, dass die anthropocentrische und anthropomorphe Weltdeutung als die energischste und zäheste Form allgemeiner Weltanschauung durch die Geschichte unseres Geschlechts hindurchgeht bis in die Gegenwart.

Die urwüchsige Kraft dieser anthropocentrischen Weltanschauung zeigt sich aber nicht nur in der personalisti-

schen oder menschenartigen Auffassung der weltleitenden Mächte und des Weltgeschehens, sondern vor Allem auch in der praktischen Arbeit, durch welche man der widerstrebenden Natur das Bild des Menschen aufprägt und ihr die Mittel für den Haushalt der Gesellschaft abzwingt.

Freilich ist es leichter mit dem Gedanken die Welt zu beherrschen als mit der Tat. Und die Methode, die personifizierten Weltkräfte durch Opfer und Gebet für die menschlichen Interessen zu gewinnen, war von zu grossem Misserfolg begleitet, als dass sie auf die Dauer hätte befriedigen können. In dem Masse, in dem die religiöse Methode, die Welt in den Dienst des Menschen zu zwingen, erschlaffte und neben und über ihr die wissenschaftliche und technische Kulturarbeit erstarkte, musste der Mensch zu der Einsicht kommen, dass die Welt eine Grösse ist, die er wohl nach seinem Bilde ausdeuten, der er aber nicht seinen Willen als Gesetz auferlegen kann. Die Unterordnung unter ihre Ordnungen und die Anpassung an ihre Gesetze musste als Bedingung jedes Erfolgs auf dem Gebiet der technischen Naturbeherrschung wie der social-politischen Ordnung des Gemeinschaftslebens der Menschen erkannt werden.

Die Erforschung dieser Gesetze und Ordnungen erschien nun als die Voraussetzung jeder erfolgreichen Organisation der Natur wie der Gesellschaft. Und sie musste den Menschen überzeugen, dass sein Leben ebenso gut wie das Naturleben von Ordnungen und Gesetzen abhängt, die er nicht gegeben, denen er sich vielmehr unterzuordnen hat.

So hat der Gang der Kulturentwicklung den Menschen aus dem Mittelpunkt der Welt, die sich um ihn drehen sollte, herausgerückt. Neben und an Stelle der anthropocentrischen entwickelte sich die kosmocentrische Weltanschauung. Hatte die erstere das Weltleben nach Massgabe der Erfahrungen, welche der Mensch an sich machte, ausgedeutet, so suchte die zweite nach Massgabe der allgemeinen kosmischen Gesetze, welchen auch der Mensch

unterworfen ist, das Menschenleben zu deuten. Die praktische Tendenz freilich, welche sich an die eine und die andere Welterklärung anschloss, blieb die gleiche: dem Menschen das Mass von Einfluss auf den Weltlauf zu sichern, das seine höhere Organisation zu fordern ihn berechtigte.

Ob diese kosmocentrische Weltanschauung mehr die animistisch-pantheistische oder die mechanistisch-materialistische, oder endlich auch die dualistische Form angenommen hat, wie bei Aristoteles, ist zunächst gleichgültig. Die Hauptsache bleibt, dass in allen diesen Formen der Mensch nicht mehr als Mittelpunkt, Zweck und Endziel, sondern als eine Erscheinungsform neben andern, wenn auch als die vornehmste im Weltprozess, der ihn überragt und überdauert, beurteilt wird. Diese veränderte Anschauung über die Weltstellung des Menschen ist aber bedingt durch die fortschreitende Erkenntnis der eigenartigen Natur und der gesetzmässigen Lebensbedingungen sowohl der Aussenwelt wie der menschlichen Gesellschaft. Die Erstarkung der positiven Wissenschaften ist es gewesen, die bei den Griechen die mythisch-personalistische Weltanschauung verdrängt und die metaphysisch-realistische an ihre Stelle gesetzt hat.

Aber was die positive wissenschaftliche Forschung nicht zu verdrängen vermochte, das war der Trieb und das Interesse, dem Menschen eine Sicherung seiner idealen Ansprüche auf vollkommenes und glückseeliges Leben darzubieten. Dieses Interesse sah sich überall verkürzt und geschädigt, wo die Wissenschaft das Bild der empirischen Welt enthüllte, die nicht nach ihm fragt und sich in ihrer gesetzmässigen Entwickelung nicht nach ihm richtet.

So erklärt es sich, dass mit den Fortschritten der Wissenschaft, welche die Welt entgötterte, jene mystische Richtung gleichen Schritt hielt, welche dem Menschen durch den Aufbau einer jenseitigen Ueberwelt für den Verlust der empirischen Welt zu entschädigen verheisst.

Aber wie gesetzmässig sich die Grundformen der kosmo-

centrischen Weltanschauung auch auf griechischem Boden entwickelt haben mögen, keine konnte für sich die unfehlbare Wahrheit in Anspruch nehmen. Schon ihre ersten halbnaiven Ausgestaltungen in der vorsokratischen Zeit waren vom Zweifel umspült, der sich in der sophistischen Skepsis zusammenschloss, um ihre Gebilde in dem scharfen Luftzug erkenntnistheoretischer Kritik wieder aufzulösen.

Dasselbe Schicksal, welches die Vertreter der kosmocentrischen Metaphysik, wenn ich kurzweg so sagen darf, der anthropomorphen Mythologie des Volksglaubens bereitet hatten, bedrohte nun auch sie, als die Skepsis die Tragweite und Zuverlässigkeit des menschlichen Welterkennens in jeder Form und Methode in Frage zu stellen sich anschickte.

Seit der Mitte des fünften Jahrhunderts sehen wir in Griechenland einen kritischen Geist auftreten, der sich nicht mit der Anfechtung des religiösen Anthropomorphismus begnügt, sondern auch den fragwürdigen Charakter der Welterklärungsversuche hervorhebt, die sich im Gegensatz zu jenem entwickelt hatten. Es ist die Zeit der sophistischen Aufklärung, welche durch ihre radikale Kritik den naiven, wissenschaftlichen Dogmatismus der vorsokratischen Zeit aufgedeckt, und deren Welterklärungen als ebenso widerspruchsvoll wie zweifelhaft hingestellt hat. Diese sophistische Skepsis darf freilich auch einen ganz hervorragenden positiven Wert für die Fortentwicklung der griechischen Wissenschaft beanspruchen; denn der Anstoss, den sie zu einer genauen Prüfung der Grundlagen und Methoden des Welterkennens gab, ist der Ausbildung und Begründung der nachfolgenden Philosophie in hohem Mass zu gut gekommen.[1])

Oft genug ist auf die Verwandtschaft dieser sophisti-

[1]) Die erste Phase der Skepsis, die sog. Sophistik, schliesst die vorsokratische Entwicklung der griechischen Philosophie ab und leitet zugleich die klassische Periode ein. Vergl. Zeller a. a. O. II^3, 1 S. 158 und Ueberweg-Heinze I^7, S. 91 ff.

schen Aufklärung in Griechenland mit der Aufklärungsbewegung, welche im 17. und 18. Jahrhundert die europäischen Kulturvölker ergriffen hat, hingewiesen worden. Diese Verwandtschaft tritt an keinem Punkte deutlicher hervor, als in der Kritik der Natur, Tragweite und Glaubwürdigkeit der menschlichen Erkenntnis.

Das stärkste Argument, welches gegen die mythische Weltdeutung, wie sie der ältesten Zeit eigen ist und in der Volksreligion dogmatisch fixiert wird, aufgeboten werden kann, ist die Aufzeigung ihres anthropocentrischen Ausgangspunktes und ihrer durchaus personalistisch-anthropomorphischen Form. Dieses Argument hat, wie es scheint, Xenophanes mit besonderem Nachdruck gegen die Volksreligion geltend gemacht; und andere haben sich ihm angeschlossen; auch solche, die wie Platon an die Stelle der preisgegebenen mythischen Welterklärung nichts Anderes zu setzen hatten, als die Vision einer übernatürlichen Welt, welche den Ansprüchen der menschlichen Psyche besser entsprechen sollte als die Erdenwelt.

Nunmehr wird dieses Argument von der sophistischen Skepsis auch auf die metaphysische Welterklärung angewandt. Nicht nur die mythische, sondern auch die metaphysische Welterklärung, wie sie ein Heraklit und Empedokles, Demokrit und Anaxagoras ausgeführt hatten, ist anthropocentrisch orientiert und bleibt personalistisch gebunden. Das ist doch der Sinn des Satzes, den der Führer der Sophistik an die Spitze seiner Kritik gestellt hat: „aller Dinge Mass ist der Mensch, der seienden, dass sie sind, der nichtseienden, dass sie nicht sind".[1])

So hat auch Kant der metaphysischen Weltanschauung, in welcher die Aufklärung einen Ersatz für die mythische des Kirchentums geben wollte, den Satz entgegengestellt, dass wir überhaupt nichts zu erkennen vermögen, wie es

---

[1]) Ritter et Preller p. 184. Platon, Theät. 152a sqq. 161 c. Sextus Empir. Pyrrhon. I, p. 216 sqq. L. Diog. IX, 51.

ist, sondern Alles nur erkennen, wie es uns Menschen vermöge immanenter (anthropomorpher) Erkenntnisformen erscheint. Der Anthropomorphismus ist also nicht nur der mythischen Weltdeutung eigen, sondern wirkt auch in der metaphysischen fort; ja selbst die exakte und positive Erklärung jeder beliebigen Einzelerscheinung in der Welt muss sich der Erkenntnisformen bedienen, welche der Mensch aus sich erzeugt, von denen man aber um so weniger nachweisen kann, dass sie der adäquate Ausdruck des Wirklichen sind, als sie in wenig übereinstimmender Weise von Forschern und Philosophen auf die Welt angewandt werden und jederzeit zu recht verschiedenartigen Ergebnissen geführt haben.

Aber so wenig Kant mit seiner erkenntnistheoretischen Skepsis den Glauben an die Erkennbarkeit der Dinge und den metaphysischen Trieb nach einer Zusammenschau aller Dinge und Vorgänge zu zerstören vermocht hat, so wenig haben die Sophisten mit ihrem Nachweis, dass alles Erkennen nur subjective Geltung beanspruchen, dass man jedem Ja ein Nein, jeder Meinung eine Gegenmeinung entgegensetzen könne, und dass es somit eine beweisbare, allgemein giltige Wahrheit nicht gebe, weder in den physischen noch in den socialen Wissenschaften, die Entwicklung der positiven Forschung und des metaphysischen Interesses in Griechenland aufzuhalten vermocht.

Sie haben es vielmehr bewirkt, dass die Frage nach Natur, Tragweite und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnisorgane und -mittel aller positiven Forschung fortan vorangestellt worden ist, und dass die aus dem „dogmatischen Schlummer“ aufgeweckten Geister an die uralte Aufgabe der Welterklärung nunmehr mit schärferem kritischen Blick herangetreten sind.

Wie aus dem Feuer der Kantischen Kritik der metaphysische Trieb mit erneuter Kraft hervorgegangen ist, um sich in der Bildung allgemeiner Weltanschauungen in unserem Jahrhundert förmlich zu überstürzen, so sind der sophisti-

schen Skepsis die grossen Weltanschauungen des Platon und Aristoteles, der Stoiker und Epikureer gefolgt. Sie haben sich das berechtigte skeptische Moment in der Ausbildung einer kritischen Theorie des Erkennens zu eigen gemacht, ohne sich in der Ueberzeugung der Erkennbarkeit der Welt beirren zu lassen.

Dabei ist die Stellung Platons von hervorragendem Interesse. Er hat sich der sophistischen Skepsis bemächtigt, um den trügerischen Charakter aller durch die Sinne vermittelten Erkenntnis nachzuweisen. Aber dieser erkenntnistheoretische Skepticismus ist der Ausfluss seiner pessimistischen Beurteilung der empirischen Welt.

Platon ist Sophist und Skeptiker, wo es sich um die Erforschung und Organisation der natürlichen Welt handelt. Sein Kampf gegen die Sophistik ist vielfach nur Spiegelfechterei. Denn im Herzen stimmt er den Sophisten zu, dass es eine bleibende, allgemeine und notwendige Wahrheit über die Welt, in der wir leben, nicht gibt und nicht geben kann. Warum? Nicht nur weil alle Welterkenntnis sinnlich bedingt ist, sondern weil ihr Gegenstand, die Körperwelt, in fortwährendem Entstehen und Vergehen begriffen, sich bei genauer Betrachtung in wesenlosen Schein auflöst.

Für diesen radikalen Skepticismus entschädigt sich Platon durch seinen ausschweifenden Glauben an die Tragweite und Zuverlässigkeit des visionären Erkennens. Dieses eröffnet ihm den Einblick in eine, der materiellen Welt direkt entgegengesetzte, Welt des rein Ideellen. Die sinnliche Erkenntnis ist ihm gerade gut genug, um die Menschen durch ihre Unzulänglichkeit auf eine höhere Erkenntnis hinzuweisen, ebenso wie die materielle Welt gerade hinreicht, um die Sehnsucht nach einer Idealwelt im Menschen wach zurufen.

Wir haben oben die platonische Erkenntnislehre dargestellt und gewürdigt. Hier soll sie nur in Erinnerung gebracht werden, um zu zeigen, wie der pessimistische

Skepticismus, der die Erkennbarkeit der empirischen Welt in Frage gestellt, von Platon durchaus geteilt, und wie er zugleich von ihm benutzt wird, um dem allerverwegensten Dogmatismus Raum zu schaffen. Denn die Welt, welche Platon auf den Trümmern der natürlichen Welt aufbaut und welcher er allein Wert und Wirklichkeit zuerkennt, ist ganz und gar das Erzeugnis seiner nach dem Vollkommenen ausschauenden Phantasie. Mit der Sinnenerkenntnis erreichen wir das Einzelne, das Vergängliche, das Wertlose — mit den Begriffen das Allgemeine, das Bleibende, das allein Wertvolle: die Gattungen, welche die Arten und Individuen überdauern, das Sein, welches alles Seiende überragt; das Gute, das Schöne, die in ihrem „Ansich" nirgends in der Sinnen-Welt verwirklicht sind — also ist die begriffliche Erkenntnis allein wahr; aber wahr ist sie, weil sie keine Wirklichkeit zu bemeistern hat, die ausser ihr steht, sondern nur die spirituelle Wirklichkeit ihrer eigenen begrifflichen Gebilde.[1])

Der erkenntnistheoretische Skepticismus Platons entspricht seinem praktischen Pessimismus. Er dient, wie dieser dem dogmatischen Interesse, die empirische Welt zu entwerten, um der jenseitigen Idealwelt die Stätte zu bereiten. Insofern weicht er von dem Skepticismus der Sophisten allerdings weit ab.

Aristoteles ist Platon auf dieser gefährlichen Bahn gefolgt, indem auch er Erscheinung und Wesen der Dinge trennte und wie zwei besondere und einander gegenüberstehende Wirklichkeiten behandelte: Seele und Leib, Form und Stoff, Gott und Welt, das Sein an sich, das bleibt und das Seiende, das sich verändert und vergeht.

In diesem Dualismus wirkt, wie wir sahen, der alte Aberglaube fort, dass die Seele ein besonderes, nur vorübergehend im Körper auftretendes Wesen sei. Hierzu

[1]) Der Platoniker Kant hat die Erkenntnis der übersinnlichen Welt auf praktische Postulate gestellt. Das visionäre Erkennen hat in seinem nüchternen Rationalismus keine Stelle.

kam der eleatische Aberglaube, dass nur das schlechthin Unveränderliche und Unbewegliche wahre Realität beanspruchen könne, der Aristoteles zu der ganz vagen Aufstellung bestimmt hat, dass der Form eine vom Stoff unabhängige Existenz zukomme, weil alle Bewegung nur von einem schlechthin Unbewegten ausgehen könne.

Im Uebrigen aber vertritt er doch die sehr gesunde Meinung, dass wir nur im Stoff die Form, nur im Sinnlichen die Idee, nur in der Erscheinung das Wesen der Dinge erfassen können; und wenn die Sinnenerkenntnis auch nicht über die Erscheinung hinausführt, so ist sie doch die unerlässliche Vorstufe für die begriffliche Erkenntnis, welche auf dem Wege des Schlussverfahrens zu dem im Wechsel der Erscheinung beharrenden Wesenhaften vordringt.

Aristoteles ist so wenig Skeptiker als er überzeugt ist, dass wir nicht nur die irdische, sondern auch die himmlische Welt, die sich ihm zu einem einheitlichen Universum zusammenschliessen, zu erkennen vermögen. Und im wesentlichen stehen auch die Stoiker und Epikureer auf diesem Standpunkt. Die Sinnenerkenntnis führt uns zur Erscheinung, die Verstandeserkenntnis zum Wesen der Dinge; und es besteht für sie insbesondere kein Grund Anschauung und Begriff, Erscheinung und Wesen auseinanderzureissen und wie zwei andersartige Erkenntnisformen bezw. Welten einander gegenüberzustellen.

Dagegen boten ihre wie ihrer Vorgänger positive Lehren genug des Widersprechenden und Angreifbaren. Und die grossen positiven Weltanschauungen, welchen durch die kritische Arbeit der Sophisten die Bahn gebrochen war, riefen eine neue Skepsis hervor, die sich in ihren Hauptvertretern von Pyrrho bis auf Aenesidemus zu einem förmlichen System zusammengeschlossen hat.[1])

[1]) Ueber die Fortbildung der sophistischen Skepsis bis zum völligen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Nihilismus bei Gorgias vgl. Ueberweg-Heinze a. a. O. S. 98 und die dort verzeichnete Literatur.

Was uns freilich von Pyrrho aus Elis († 270/5 v. Chr.) durch seine Schüler bekannt ist, erhebt sich nicht über die triviale Meinung, dass es ein absolut sicheres Wissen um die Welt nicht gibt und nicht geben kann. Aber die Skepsis, zu welcher Karneades († 129 v. Chr.) die platonischen Akademiker fortgerissen hat, wendet den grundsätzlichen Zweifel des Pyrrho an allem Wissen auf die vorhandenen philosophischen Systeme an. Ihm ist Aenesidemus gefolgt; und im zweiten christlichen Jahrhundert hat der Arzt Sextus, der den Beinamen Empirikus führt, in seinen durch Gelehrsamkeit und Scharfsinn gleich ausgezeichneten Werken, die Unsicherheit und Unzulänglichkeit aller metaphysischen Welterklärungen nachzuweisen unternommen.

Der Skepticismus hat sich damit begnügt, die Dogmen der Philosophie und der Staatsreligion in Zweifel zu ziehen. Aus welchen Antrieben die mythischen wie die metaphysischen Weltanschauungen hervorgehen und welche Geltung eine jede innerhalb ihrer Grenzen beanspruchen dürfe — diesen Fragen ist er nicht nachgegangen. So bleibt seine Bedeutung doch eine negative; er hat gezeigt, dass eine beweisbare Lösung des Welträtsels in keiner Weltanschauung vorliege und am Ende vorliegen könne, schon aus dem einfachen Grunde, weil alle sich widersprechen, während jede den Anspruch erhebt, im Besitz der Wahrheit über den Menschen und die Welt zu sein.[1])

Wir haben hier noch einer anderen Erscheinung unser Augenmerk zuzuwenden: der dem ausgehenden Altertum so charakteristischen Mischung der Weltanschauungen, wie sie in dem sogen. Synkretismus und Eklekticismus auf philosophischem wie religiösem Gebiet unmittelbar vor und nach dem Auftreten des Christentums hervorgetreten ist. Die Begründung des makedonischen Weltreichs hat unter den in ihm verbundenen Völkerschaften einen regen Aus-

[1]) Das Nähere bei Ueberweg-Heinze a. a. O. I. S. 278 ff.

tausch religiöser und philosophischer Lehren herbeigeführt. Und als die römische Herrschaft die makedonische ablöste, ist es politischer Grundsatz geworden, die verschiedenen Philosophien und Religionen zu tolerieren und im friedlichen Austausch ihrer geistigen Schätze zu unterstützen.[1]) Nicht etwa einer unter den griechischen Weltanschauungen öffneten sich die gastlichen Tore des toleranten Rom, sondern alle fanden dort gleichmässig Eingang: der Platonismus und die Lehren des Aristoteles, die Moralphilosophie der Stoa und der aufgeklärte Materialismus des Epikur.

Die Vertreter dieser Weltanschauungen hatten freilich schon in Griechenland eine Vergleichung und Ausgleichung ihrer entgegengesetzten Lehren herbeizuführen versucht. Sie haben damit dem Synkretismus und Eklekticismus der römischen Zeit den Weg gebahnt, der aus jedem System auswählte, was ihm haltbar erschien, ohne sich einem allein zu verkaufen.

Aristoteles war durch seine Kritik der Philosophie seiner Vorgänger und Zeitgenossen auch hier vorangegangen.

Aber nicht ihm und seiner Schule wurde es vergönnt, den Mittelpunkt zu bilden, um den sich die späteren synkretistischen Versuche bewegten. Bei den vorherrschend praktischen Interessen der späteren Zeit hat diejenige Schule ihm den Rang abgelaufen, bei welcher die Tendenz eine befriedigende und dem praktischen Leben Halt gebende Weltanschauung zu gewinnen, am stärksten hervorgetreten ist: die stoische. Nicht dass sie die Alleinherrschaft über die Gemüter gewonnen hätte. Aber sie bildete den festen Punkt, an welchen sich aristotelische und platonische Gedanken anschliessen konnten; und sie war vermöge ihres Universalismus am meisten geeignet, zwischen den gegenüberstehenden Anschauungen zu vermitteln. In ihr sind denn auch die Grundsätze ausgebildet worden, mit deren

[1]) Ein Grundsatz, dem freilich nicht überall stattgegeben wurde, wie die auf Betreiben des älteren Cato 150 v. Chr. erfolgte Ausweisung der griechischen Philosophen aus Rom bezeugt.

Hilfe eine Vereinigung verschiedener Lehren nach Massgabe ihrer Verwandtschaft und ihres praktischen Wertes für die damalige Gesellschaft versucht werden konnte: der *consensus gentium* und die *lex naturae*. Was der Menschennatur, der überall gleichen, entspricht, muss auf allgemeine Zustimmung rechnen; und was sich der Zustimmung aller Völker erfreut, muss die Wahrheit zum Ausdruck bringen, welche der menschlichen Natur gemäss ist.

Mit diesem Massstab ausgerüstet sind die Stoiker den verschiedenen Religionen und Philosophien gegenübergetreten, um aus ihnen auszulesen, was mit den Grundanschauungen ihres eigenen Systems übereinkam.

Sie haben durch diese vermittelnde und ausgleichende Arbeit, in welcher ihre festen Gesichtspunkte zur Beurteilung der Welt und des Menschenlebens keineswegs verloren gingen, der buntscheckigen Gesellschaft im römischen Weltreich die wertvollsten Dienste geleistet und selbst dem werdenden Christentum wichtige Anknüpfungspunkte für die Ausbildung seiner metaphysischen und moralischen Lehren dargeboten.

Während der Einfluss des Epikureismus, trotz der glänzenden Lobrede, mit der Lucrez bei den Römern für ihn warb, auf kleinere Kreise beschränkt blieb, wurde der Stoicismus für Jahrhunderte die massgebende Weltanschauung der gebildeten römischen Gesellschaft; und er hat das unstreitige Verdienst, dem weltüberfliegenden Supernaturalismus der Platoniker und Pythagoreer gegenüber, das Recht und den Wert einer auf das Diesseits bezogenen Weltanschauung vertreten zu haben.

Wie der Stoicismus mit seiner strengen und zugleich weitherzigen Moral der Gesellschaft im römischen Reich Halt und Stütze bot, so hat er durch die methodische und schulmässige Behandlung der überkommenen Probleme der griechischen Philosophie in die Gedankenwelt jener Zeit Sichtung und Klärung gebracht.

Es versteht sich, dass seine Vertreter eine Ausgleichung der verschiedenen Weltanschauungen nur herbeiführen konnten, indem sie den ihnen gegenüberstehenden entgegenkamen, soweit es die Grundsätze ihrer eigenen zuliessen. Dabei war eine Verbindung mit der naturalistischen, der empirischen Welt zugekehrten Seite des Platonismus und dem Aristotelismus nicht ausgeschlossen. Und auf eine Vereinigung der verwandten Anschauungen dieser Systeme mit dem Stoicismus war der Synkretismus jener Tage ebenso gerichtet, wie auf eine Abfindung mit den massgebenden Religionsanschauungen. Die synkretistische Bewegung jener Zeit hat nach dieser Seite eine überraschende Aehnlichkeit mit dem Synkretismus im ausgehenden Mittelalter.

Allerdings war es damals nicht der Stoicismus, welcher den Kristallisationspunkt für die Vereinigung der Weltanschauungen bot, sondern der Platonismus für die supernaturalistische, der Aristotelismus für die naturalistische Richtung. Von hier aus haben die Rationalisten, von dort die Mystiker den Einklang aller Philosophien und Religionen nachzuweisen versucht, wobei ihnen allerdings die formalen Massstäbe des Stoicismus: das Naturgesetz und die Uebereinstimmung der Völker noch weiter ihre Dienste leisteten.

Wie sich im römischen Reich unter der Oberleitung des Jupiter Optimus Maximus die verschiedensten Lokal- und Provinzialkulte zu einander gesellten und wohl auch mit einander verbanden, so haben sich unter der Führung der Stoa die verschiedenen metaphysischen Weltanschauungen, wie sie am klarsten von den Griechen ausgebildet waren, mit einander verbunden.

Die Philosophenschulen freilich blieben zunächst noch geschlossene Gemeinschaften, wie die religiösen Brüderschaften und Sekten. Und wie in diesen die Frage nach dem Schicksal der Seelen im Vordergrund des Interesses stand, so erlahmt auch in jenen das Interesse an der wissenschaftlichen Erklärung der Welt, und in den Vordergrund treten auch bei ihnen die praktischen Fragen nach der

richtigen Lebensführung und dem Sinn und Endziel des Menschengeschicks. So bereitet sich zugleich die Umbildung der philosophischen Schulen in moralische und religiöse Conventikel vor.

Aber für den auf das Jenseits gerichteten asketischen Platonismus zeigen diese Kreise geringes Interesse. Ihr Sinn ist doch vorwiegend auf die empirische Welt, ihre Deutung und praktische Organisation gerichtet.

Zunächst handelt es sich bei den Vermittlungsversuchen dieser Synkretisten und Eklektiker um einen Ausgleich zwischen stoischen und aristotelischen Lehren oder — um diese Versuche im Centrum zu fassen — um einen Ausgleich zwischen dem aristotelischen Dualismus und dem stoischen Monismus.

Die Verbindung des Aristotelismus mit dem stoischen Pantheismus wurde aber den damaligen Synkretisten ebenso leicht, wie später den Averroisten. Aristoteles hatte als Schüler des Platon seine Weltursache ebenso aus der empirischen Welt hinausgerückt, wie er seine vernünftige Seele über die an den Körper gebundenen, niederen seelischen Tätigkeiten emporgehoben hatte. Aber die platonische Tendenz damit eine supernaturale Geister- und Seelenwelt zu etablieren, ein eigentliches und wirkliches Jenseits, dem die weltverachtenden Weisen das Diesseits opfern sollten, lag dem Aristoteles so fern wie den Stoikern. Er brauchte die „ausserweltliche“ Gottheit, den unbewegten Beweger, das Denken des Denkens, die reine Form, im Grunde doch nur um die Bewegung und die Organisation der Materie — der himmlischen für die Himmel, der irdischen für die Erde — sich verständlich zu machen. Er hatte Gott aus der Welt hinausgerückt, nicht um ihn von der Welt zu trennen, sondern um aus ihm die Weltbildung zu erklären. Und ähnlich verhält es sich mit seiner Psychologie. Die höhere Seele trennt er doch nicht vom Körper, um sie, wie Platon, in eine jenseitige Welt zu verweisen, sondern um ihr die Belebung und Beherrschung des Körpermenschen

aufzutragen, für die er im Materiellen keine zureichende Erklärung finden konnte. Sein kosmologischer und psychologischer Dualismus ist doch wesentlich erkenntnis-theoretischer Art, nicht aber ein metaphysischer wie bei Platon. Wohl stellt er den „reinen Geist" an die Spitze des Universums, aber nicht um ihn zu diesem in einen unüberwindlichen Gegensatz zu bringen, sondern um ihn als die höchste und reinste Form des Daseins überhaupt zu erweisen. In allen anderen Welten tritt der Geist nur auf im Stoff.

So ergab sich die Möglichkeit, dem aristotelischen Gott eine relative Selbständigkeit zu belassen, ihn aber andererseits an die Materie als den einzigen Stoff und Ort seiner Betätigung zu binden. In dieser Weise haben die römischen Stoiker, nach dem Vorgange ihres Meisters, des Panätius aus Rhodos († 111 v. Chr.), seit dem Ausgang des zweiten Jahrhunderts vor Chr., Aristotelismus und Stoicismus verschmolzen. Andererseits haben die Peripatetiker, welche hinter dem „Buch von der Welt" gesucht werden, dem aristotelischen Gott zwar die Selbständigkeit gegenüber der Welt sichern wollen, ihn aber zugleich, ächt stoisch, als die das Weltganze belebende und durchwaltende Seele aufgefasst.[1])

Diesen Versuchen, Dualismus und Monismus und ihre religiösen Gegenstücke: Theismus und Pantheismus zu verschmelzen, gehen zur Seite die Bemühungen, die Psyche zugleich als ein selbständiges Wesen, welches den Körper überdauern soll, und als die den Körper beseelende und erst in ihm zur persönlich-individuellen Lebensform kommende Kraft aufzufassen. Aber diese Vermittlungsversuche vollziehen sich durch Preisgabe der geschlossenen Form der Weltanschauungen, die man vereinigen will. Während Panätius die altstoische Auffassung betonte und von ihr aus

[1]) Schon bei den ältesten Schülern des Aristoteles zeigt sich die Neigung, den Dualismus des Meisters in monistischer Richtung fortzubilden. So bei Theophrast († 288 v. Chr.) und namentlich bei Straton aus Lampsakus. Vergl. hierüber Zeller und Ueberweg-Heinze.

zur Leugnung der Unsterblichkeit kam, hat sein grösster Schüler, Posidonius aus Apamea († um 50 vor Chr.), mit dem uralten Dämonenglauben ganz folgerichtig den Glauben an die Seelenfortdauer zu verbinden gewusst.

Aehnliche Versuche sind von Stoikern und Peripatetikern im ersten christlichen Jahrhundert und später gemacht worden. Und die stoisch-pantheistische Umdeutung des Aristoteles scheint in den Kreisen der Peripatetiker selbst um sich gegriffen zu haben.

Der berühmteste Kenner und Ausleger des Aristoteles aus der späteren Zeit, Alexander von Aphrodisias, der sich gegen die naturalistische Auffassung der aristotelischen Metaphysik nach Kräften wehrt, vermag weder die Unabhängigkeit der göttlichen Vernunft von der Welt, noch die Selbständigkeit und Unvergänglichkeit der Menschenseele, die mit dem Tod des Körpers in den Weltgeist, dessen Ausfluss sie ist, zurücksinkt, zu retten. Dafür ist ihm am Ausgang des Mittelalters die Ehre zu Teil geworden, mit den Averroisten als falscher Ausleger des Aristoteles verurteilt zu werden.

Diese Vermittlungsversuche zeigen deutlich, dass die Grenzen zwischen der dualistisch-theistischen und der monistisch-pantheistischen Weltanschauung keine unverrückbaren sind. Denkt man das Göttliche als Seele der Welt und das Seelische als die Kraft, welche den Körper bewegt, so entkleidet man sie ihres persönlichen Charakters und nimmt ihnen die selbständige Existenz gegenüber der Welt und dem Menschen. Denkt man das Göttliche als Person und die Seele als selbständiges persönliches Wesen, so rückt man sie über Welt und Mensch hinaus und schneidet die Fäden, durch welche sie an die empirische Welt geknüpft sind, durch. Die Entscheidung für die eine oder andere Weltanschauung konnte für die, welche ihre Genesis durchschaut hatten, nicht mehr auf theoretischem Gebiete erfolgen. In Wirklichkeit vollzog sie sich auch damals nach Massgabe praktischer Interessen. Wenn man also auch

da, wo die mythisch-personalistische Form des Theismus durchschaut war, an dieser Weltanschauung festhielt, war es das Interesse an der menschlichen Person, ihrer Erhaltung und Vervollkommnung, welches den Ausschlag gab. Und wo dieses Interesse zurücktrat, wo man den Menschen dem Kosmos unterordnete und ihn gleich allen anderen Lebewesen nur als vorübergehende Erscheinungsform im Weltleben beurteilte, war kein Anlass vorhanden, eine andere als die pantheistische (oder auch materialistische) Weltanschauung zu bilden.

Wie stark aber jenes erstere Interesse fortwirkte, beweisen die Versuche den Stoicismus mit dem Platonismus in seiner asketisch-supernaturalistischen Form zu verschmelzen. Und das Hervortreten der platonischen Elemente in den Kreisen der höher Gebildeten, schon bevor dieselben im Neuplatonismus zu einer förmlichen Restauration gelangten, zeigt deutlich, dass ein grosser Teil der Menschen auch damals die personalistische Form der Weltanschauung nicht bevorzugt hat, weil sie dem Denken am nächsten zu liegen schien, sondern weil in ihr die stärksten Bürgschaften für die Erhaltung, Vervollkommnung und Beglückung der menschlichen Personen geboten werden.

Was die Stoiker der römischen Kaiserzeit von Seneca bis auf Marc Aurel verbindet, ist allerdings ihre herbe, die Welt verachtende und die Menschen verbindende, humane Moral. Aber diese Moral hat ein doppeltes Gesicht. Das eine ist der Welt zugekehrt und auf die Reform der damaligen Gesellschaft gerichtet. Es ist eingerahmt von dem optimistischen Pantheismus der alten stoischen Schule. Das andere ist von der Welt, an deren Reform man verzweifelt, abgewandt und blickt nach einer bessern Welt aus, in welche die menschlichen Psychen sich retten können, wenn demnächst „rings um sie der Erdball geborsten einstürzen wird."

Hier bot sich den stoischen Moralisten der platonische Supernaturalismus als Rettungshafen für ihre bekümmerten,

von der Welt unbefriedigten Seelen dar. Nach diesem Rettungshafen hatte schon der Eklektiker Cicero († 43) über die naturalistische Theologie der Stoa hinübergeschielt, als herbe Geschicke sein zärtliches Gemüt erschütterten. Die hervorragendsten römischen Stoiker haben eine ähnliche Wandlung durchgemacht. Ihre pessimistische Beurteilung der socialen und moralischen Verhältnisse im römischen Kaiserreich hat sie unaufhaltsam dem platonischen Dualismus und Supernaturalismus in die Arme getrieben.

Der moralische Heroismus der älteren griechischen Stoiker ist bei Seneca († 65 v. Chr.) durch die Schwäche seiner eigenen Natur und durch die Verhältnisse, welche das Regiment eines Nero über Rom heraufbeschworen hatte, schon völlig gebrochen. Er verzweifelt an der Verwirklichung der stoischen Ideale. Der tugendhafte Weise ist in dieser verderbten Welt so wenig zu finden, wie der universelle Tugendbund aller zur Weisheit erhobenen Menschen Aussicht auf Verwirklichung hat. Das sittliche Ideal scheitert hier auf Erden immer an der Schwäche und Verdorbenheit der menschlichen Natur, die in die Bande der Sinnlichkeit geschlagen ist. Soll es darum als blosse Illusion gelten? Soll das sittliche Ideal, das höchste, was im Menschen lebt, darum niemals Wirklichkeit werden?

Dieser moralische Dualismus hat den Seneca auch weiter zu einem anthropologischen und metaphysischen Dualismus geführt.

Die Seele oder ihr vernünftiger Teil (das stoische ἡγεμονικόν), welcher sich auch ihm zu einem selbständigen, übernatürlichen Wesen gestaltet, sieht sich überall durch die sinnlichen Affekte bedrängt. Diese Affekte aber haben ihren Sitz im Körper, der somit in einen völligen Gegensatz zur Seele tritt, die sich eingeengt und unbefriedigt in ihm findet. Der Glaube an die Beherrschung der Sinnlichkeit durch die Vernunft ist Seneca im Hinblick auf sich selbst und seine Zeit verloren gegangen. So kann er sich

nur der platonischen Sehnsucht nach Erlösung der Psyche aus dem Leibe und der Körperwelt hingeben.

Aber wie der Glaube an den Sieg des Guten in der Welt, geht ihm auch der stoische Glaube an eine vernünftige Weltleitung der Gottheit verloren, deren Wille ja keinen anderen Inhalt haben kann als das Gute.

So trennen sich ihm Seele und Leib, Gottheit und Welt, Ideal und Wirklichkeit, und die Hoffnung auf eine Fortdauer der Seele nach dem Tode des Körpers verbindet sich ihm mit dem Glauben an eine übernatürliche jenseitige Welt, in welcher die der Seele vorschwebenden Ideale Wirklichkeit werden sollen.

Man kann hier deutlich erkennen, wie für ideal gerichtete Gemüter die Erfahrung der Verdorbenheit der Welt und der Schwäche der eigenen Natur die Brücke wird, über welche sie nach einer anderen Welt hinüberstreben, die ihnen für das Elend der Wirklichkeit einen Ersatz bieten soll. Der Führer auf dem Wege in's Jenseits aber ist dem Seneca der platonische Supernaturalismus.[1])

Allerdings notwendig ist es nicht für Jeden, diese Brücke zu betreten. Auch Epiktet, der im Jahre 94 v. Chr. von Domitian aus Rom ausgewiesen wurde, hat den Gegensatz zwischen den sittlichen Idealen der Stoa und der Wirklichkeit tief empfunden. Er hat ihn aber nicht zu einem metaphysischen Dualismus ausgebaut. Vielmehr hält er trotz seines moralischen Pessimismus und Asketismus an der monistischen Weltanschauung des älteren Stoicismus fest. Und seine Menschen- und Weltverachtung lässt ihn sowenig an der Aufgabe der moralischen Ver-

[1]) Vergl. bes. die epistulae morales ad Lucilium. — Dass bereits in dem altstoischen moralischen Dualismus, der die Welt der Tugend und des Lasters in schroffen Gegensatz stellt, eine Tendenz auf den metaphysischen Dualismus, welcher dem nichtigen Diesseits ein vollkommenes Jenseits entgegensetzt, hervortritt, habe ich in der oben erwähnten Abhandlung gezeigt.

besserung der Gesellschaft, wie an einer vernünftigen, diesem höchsten Zweck dienenden Weltleitung der Gottheit verzweifeln. Deshalb hat ihm der Unsterblichkeitsglaube nicht die Bedeutung wie Seneca; und den Sprung aus dem Diesseits in das Jenseits macht er nicht mit, weil er nur mit einer einzigen Welt rechnet, eben der Welt, in der die Menschen leben und von der allein sie etwas erfahren und wissen.

Dagegen ist ein anderer Führer des römischen Stoicismus, der edle Kaiser Marc Aurel († 180 n. Chr.), den Spuren des Seneca gefolgt. Obwohl er an der Aufgabe festhält, die Menschen und die Welt nach den stoischen Idealen zu beurteilen und zu bearbeiten, tritt doch auch bei ihm das Misstrauen in die Durchführbarkeit dieser Aufgabe deutlich hervor. So ist er denn bestrebt, seine „Seele" (das ἡγεμονικόν, welches er nicht nur vom Körper, sondern auch von der niederen Seele, dem πνεῦμα trennt), aus der verlorenen Welt zu retten in eine Gotteswelt, in welcher die vom Körper unbeschwerten und unbefleckten, reinen Geister sich mit der Gottheit, die sich aus der empirischen Welt in höhere Regionen zurück gezogen hat, in ungestörter Seeligkeit vereinigen sollen.[1])

An diesen hervorragenden Beispielen kann man erkennen, wie es der moralische Idealismus ist, der die von ihrer Zeit abgestossenen Stoiker dem platonischen Supernaturalismus in die Arme getrieben hat.

Und dieses weltflüchtige Suchen nach einer jenseitigen Idealwelt (die von der Gottheit nicht unterschieden werden kann) hat offenbar in den Jahrhunderten, welche dem Chris-

---

[1]) Die Auffassung der Psyche als eines selbständigen, überirdischen Wesens im Menschen, ist bei den platonisierenden römischen Stoikern gewiss auch durch den populären Genienglauben unterstützt worden. Marc Aurel hat sich in der Einsamkeit mit seinem „Genius" unterhalten, und diese Unterhaltungen in seinen Selbstbetrachtungen (τὰ εἰς ἑαυτὸν βιβλία) aufgezeichnet.

tentum unmittelbar vorangingen und folgten, weite Kreise der damaligen Gesellschaft ergriffen.

Diesem Suchen ist gleichzeitig mit dem Christentum die erneuerte pythagoreisch-platonische Weltanschauung entgegengekommen. Beide haben drei Jahrhunderte hindurch in feindlichem Wettbewerb ihre so nahe verwandten Heilslehren der in ihren Grundlagen erschütterten Gesellschaft des römischen Reichs, dessen stolzen Bau die Wogen der Völkerwanderung drohend umspülten, angeboten.

Das Christentum hat in diesem Wettbewerb gesiegt, weil es den Massen bessere und greifbarere Garantien für das Fortleben der Psyche in einer höheren Welt zu bieten schien. Aber seinen Sieg hat es vielfach mit den Waffen erkämpft, die den erschlafften Händen der griechischen Asketen und Supernaturalisten entfallen waren.

Kapitel X.

Erneuerung des asketischen Supernaturalismus in den neupythagoreischen und neuplatonischen Kreisen.

So lange der griechische Staat im Mittelpunkt des öffentlichen Interesses stand, hat er auch den Mittelpunkt des Kultus und der Weltanschauung der Griechen gebildet. Aber neben den städtischen und staatlichen Kulten entwickelten sich frühe schon Privatkulte, welche sich um die Frage nach dem Geschick der Menschenseele drehten, welches doch nicht mit dem Geschick der Stadt oder des Staates als unauflöslich verbunden gedacht wurde. Die orphischen und pythagoreischen Sekten haben sich zum Seelenkult verbunden und die Seelenfrage in den Mittelpunkt ihrer ganzen Weltanschauung gestellt. Und so mächtig regte sich das Interesse für diese Frage, dass

auch der Staat in seinen Mysterienkulten ihm Rechnung tragen musste.

Beim Verfall des griechischen Staates ist sie wieder in den Vordergrund getreten und hat die Gemüter aufs Neue gefesselt. Dem Vorbilde der Stoiker, welche gelassen den Einsturz des Weltalls erwarteten, ohne in ihrer Selbstherrlichkeit erschüttert zu werden, mochten wohl nicht Viele folgen. Sich selbst erhalten und retten in der allgemeinen Erschütterung und Auflösung der politischen Verhältnisse, das war der Wunsch und die Losung der Meisten. Und diesem Wunsche kam unter allen Weltanschauungen der Vergangenheit nur eine entgegen: die pythagoreisch-platonische mit ihrer Geringschätzung der bestehenden Welt und ihrem alles verheissenden Ausblick auf eine jenseitige Welt des Vollkommenen. Sie kam zugleich dem Volksglauben, der damals, wie immer, nach wunderhaften Eingriffen übernatürlicher Wesen in das Menschengeschick begierig ausschaute, mit ihren Offenbarungslehren am weitesten entgegen. So kann es nicht Wunder nehmen, dass sie im letzten vorchristlichen Jahrhundert und in der nachfolgenden Zeit das Interesse von Gebildeten und Ungebildeten in hervorragender Weise auf sich zog — in Griechenland wie in Rom. Hatten sich doch selbst hervorragende Stoiker, wie wir sahen, aus der Misère der bestehenden Verhältnisse zu der Hoffnung auf eine kommende bessere Welt erhoben. Jetzt schwoll diese Hoffnung mächtig empor und zeigte der sich auflösenden Welt ein glänzendes Ziel hoch über den Wolken. Die Deuterin dieses Zieles und die Führerin zu ihm aber wurde die neubelebte supernaturalistische Weltanschauung der Pythagoreer und Platoniker.

Mit der pythagoreischen Philosophenschule war die Sekte, welche sich nach Pythagoras benannte und dem Seelen- und Jenseitskultus oblag, nicht untergegangen. Im ersten vorchristlichen Jahrhundert nimmt sie einen neuen Aufschwung. Eine Masse von Schriften entstehen in dieser

Zeit, welche dem Pythagoras untergeschoben werden, um der Sekte ehrwürdiges Alter und durch das Andenken jenes Mannes geheiligte Traditionen zu sichern.

Bemerkenswert ist an dieser ganzen Bewegung nicht sowohl der Synkretismus, in welchem stoische, platonische und pythagoreische Lehren zusammenfliessen, als die hervortretende starke Tendenz die asketischen und supernaturalistischen Ideen des älteren Pythagoreismus zu erneuern, wie sie durch Apollonius von Tyana in der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts, von Numenius unter den Antoninen, von Philostratus im ersten Drittel des dritten Jahrhunderts nach Christus vertreten wird. Die Absicht, dem Christentum durch Erneuerung des Pythagoreismus Abbruch zu tun, tritt bei Einzelnen, wie Apollonius, deutlich zu Tage. Sie mag auch auf die Ergänzung und Umdeutung, welche man den pythagoreischen Lehren gab, Einfluss ausgeübt haben.

Es sind insbesondere die Lebensbeschreibungen des Pythagoras und des Apollonius, welche das Ideal des pythagoreischen Weisen in durchaus asketisch-supernaturalistischer Weise darstellen und den Pythagoreismus mehr als eine auf Weltflucht angelegte Jenseits-Religion, wie als eine auf Welterklärung bedachte Philosophie erscheinen lassen. Der Philosoph tritt hier als wundertätiger Offenbarer der Gottheit auf. Was er aber offenbart, deckt sich durchaus mit den älteren pythagoreisch-platonischen Lehren. Die Seele ist ein präexistentes, zur Unsterblichkeit und Vergottung bestimmtes Wesen. Der Körper und die Materie sind ihr Gefängnis. Aus diesem Gefängnis soll sie befreit und zur jenseitigen Gotteswelt zurückgebracht werden. Das geschieht durch das asketisch-beschauliche Leben, in dem sie sich von der materiellen Welt losmacht und zur Ideen- oder Geisterwelt erhebt. Daher die Forderung der Keuschheit bez. Ehelosigkeit, das Verbot des Wein- und Fleischgenusses, die Verzichtleistung auf Eigentum und Besitz, die Ersetzung

des Opfer- und Ritualdienstes durch die mystisch-intuitive Gottesanschauung und Gottesverehrung.

Die Uebung im „pythagoreischen Leben“ versetzt die Gläubigen schon hier in die jenseitige Welt, als deren Glieder sie im Diesseits Wunder verrichten und Weissagung treiben.[1])

Diese Anschauungsweise wird nun in Verbindung gebracht mit specifisch philosophischen Lehren, die freilich statt sie zu begründen, vielfach mit ihr kontrastieren.

Während nämlich auf der einen Seite der Gegensatz zwischen Geist und Materie, Seele und Körper auf das Aeusserste verschärft wird — die Seele muss ja, um zu ihrem wahren Leben zu kommen, aus der Körperwelt erlöst werden — begegnet uns auf der anderen Seite der Versuch, durch eine möglichst optimistische Beurteilung der Körperwelt jenen Dualismus zu mildern oder ganz aufzuheben. Zwischen dem stoischen Monismus, der die Gottheit als Weltseele (πνεῦμα) in den Weltkörper hineinlegt und dem platonischen Dualismus, der jede Berührung der rein geistigen Gottheit und der Körperwelt verabscheut, schwanken diese neuen Pythagoreer hin und her. Oder sie schliessen sich der vermittelnden Stellung des Aristoteles an, welcher die wandelbare Körperwelt als das Werk der unwandelbaren Ideenwelt bezw. der Gottheit auffasst und den Gegensatz der himmlischen und irdischen Welt zu einem Gradunterschied herabsetzt, in welchem die letztere als Vorstufe oder als minder vollkommene Welt der himmlischen untergeordnet wird.

Solche theoretische Vermittlungsversuche wollen freilich gegenüber der asketischen Grundrichtung dieser ganzen Bewegung nicht viel bedeuten. Und Männer wie Plutarch

[1]) Ein Einfluss des Christentums ist hier so wenig wie bei dem Neuplatonismus anzunehmen. Vielmehr erklärt sich diese ganze asketisch-supernaturalistische Bewegung völlig ausreichend aus den Traditionen des altgriechischen Seelen- und Jenseitsglaubens, wie ihn Platon bereits in ein System gebracht hat.

im ersten und Numenius im zweiten christlichen Jahrhundert haben mitsamt ihrem Anhang ihnen keine Bedeutung beigelegt. Die Tendenz, nach Massgabe der praktischen Bedürfnisse der von den bestehenden Verhältnissen unbefriedigten oder abgestossenen Psyche sich eine jenseitige Wunderwelt auszubauen, schlägt dermassen durch, dass kaum mehr von metaphysischer Welterklärung bei ihnen die Rede sein kann.

Plutarch von Chäronea († 125 n. Chr.), der einflussreichste Vertreter dieser Richtung, will ausgesprochenermassen nur eine solche Welterklärung, welche der Erlösung der unsterblichen Seele aus den Banden der materiellen Welt dienen und ihr den Weg zur Rückkehr in die jenseitige Idealwelt, der sie entstammt, zeigen kann. Mit dem Eifer des um sein Seelenheil besorgten Fanatikers bekämpfte er die stoische und insbesondere die „gottlose" epikureische Weltanschauung.

Auch der aristotelischen Ansicht, dass die Idealwelt in der Körperwelt sich realisiere und dass demgemäss die letztere als Werk der Gottheit aufzufassen sei, vermag er nicht beizutreten. Die Körperwelt beurteilt er so pessimistisch, wie irgend ein extremer Pythagoreer oder Platoniker. Um ihr Dasein verständlich zu machen, genügt ihm nicht der Verweis auf die Materie, in welcher sich der Geist — im Widerspruch mit seinem eigenen Wesen — verkörpert; vielmehr nimmt er an, dass die an sich indifferente Materie, ursprünglich von einer „bösen Seele" besessen sei.

Die göttliche Vernunft hat also bei der Weltbildung nicht nur den passiven Widerstand der geistlosen Materie zu überwinden, sondern auch den dieser innewohnenden boshaften Dämon zu bezwingen. Dass ihr dies aber nicht vollständig gelungen ist und gelingt, ist die Ursache der zahllosen Uebel, welche die Welt verunstalten.[1])

[1]) Ganz ähnlich hat später der Begründer der katholischen Kirche, Augustin, über die Welt geurteilt. Obzwar von Gott geschaffen

So bleibt dem Plutarch nichts übrig, als die Gottheit in unendliche Fernen von der Welt zu rücken und damit zugleich der Seele ihr Lebensziel so fern und hoch als möglich aus der Welt hinaus zu verlegen. Doch fordert er als Mittel der Entweltlichung der Seele weder die Askese noch die ekstatische Intuition. Zu diesen Leistungen erscheint seine Psyche zu schlaff. Sie bedarf der Hilfe übernatürlicher Offenbarung, um in Verbindung mit dem Jenseits zu treten. Und diese Offenbarungen vermitteln seinem abergläubischen Sinn die göttlichen Dämonen, die mit den Göttern der verschiedenen Religionen eins sind, freilich auch, wie diese, doch wieder nur als Kräfte der ihrem Wesen nach absolut einheitlichen Gottheit gelten.[1])

Noch einen Schritt weiter geht Numenius von Apamea, ein Ausläufer dieser Richtung in der Mitte des zweiten christlichen Jahrhunderts, der, ähnlich wie der christliche Gnostiker Valentinus, zwischen die höchste Gottheit und die Welt einen Weltbildner einschiebt, den platonischen Demiurg, weil er jene mit dem fatalen Geschäft der Weltbildung nicht beflecken will. So haben wir drei Gottheiten bez. Welten: die oberste rein spirituelle Welt; die zweite: der Demiurg, eine Mittelgottheit bez. Welt; endlich die dritte, die empirische Welt, die auch noch Gott genannt wird, obwohl sie das Ergebnis der Formung der dämonenbesessenen Materie durch den mittleren Gott sein soll.[2])

Auch in den vermutlich aus dem Ende des dritten christlichen Jahrhunderts stammenden synkretistischen Schriften, die nach dem Hermes Trismegistus benannt sind, spielt der Dualismus zwischen Geist und Materie, Gott und Welt und

---

ist sie im Verlauf ihrer Entwicklung dem Teufel und seinen Dämonen in die Hände gefallen, die sie nunmehr uneingeschränkt beherrschen. De civit. dei I.

[1]) Cf. de Pyth. orac. — De Isid. et Osir. — Ritter et Preller p. 507.

[2]) Ritter et Preller, p. 511. 599. — Ein gewisser Optimismus in der Beurteilung der empirischen Welt bricht auch bei ihm immer wieder durch und tritt schon in der Bezeichnung derselben als „Gott" hervor.

die Tendenz durch Mittelwesen die Kluft zwischen beiden auszufüllen, die entscheidende Rolle.

Doch werden wir zur Charakteristik dieser ganzen Bewegung besser die unter dem Namen des Neuplatonismus ausgebildeten Systeme der Weltanschauung heranziehen, welche aus der Vermählung des spekulativen Geistes mit den praktisch-religiösen Tendenzen des Griechentums entsprungen sind. In ihnen haben die gekennzeichneten Bestrebungen der pythagoreisch-platonischen Geistesrichtung ihren abschliessenden Ausdruck gefunden; und sie sind zugleich in Wettbewerb mit dem christlichen Supernaturalismus getreten, der aus derselben Wurzel wie sie erwachsen ist.

Wie die griechische Philosophie von der Seelenfrage von Anfang an beherrscht war, so hat sie auch mit ihr abgeschlossen. Hat man die Welt ursprünglich nach den unmittelbaren Erfahrungen und Bedürfnissen des Menschenlebens gedeutet, so tritt jetzt immer entscheidender die Frage in den Vordergrund, was die umgebende Welt und die Arbeit in ihr für die Seele bedeute, die inzwischen im Bewusstsein ihrer idealen Ausstattung erstarkt, die gemeine Wirklichkeit gewogen und zu leicht befunden hatte.

Dem Anthropocentrismus, welcher die Welt nicht nur in die Formen des Menschenlebens einkleidet, sondern auch als Schauplatz und Material für die Betätigung des Intellekts und des glückbegehrenden Willens behandelt, hatte schon Platon die verhängnisvolle Wendung gegeben, derzufolge er im vollen und ausschliessenden Gegensatz zur wirklichen Welt, sich ganz auf eine jenseitige Idealwelt richtete, in welcher die Seelen die Entschädigung und den Ersatz für den Jammer des Diesseits finden sollten. Eben deshalb haben wir die platonische Weltanschauung als Psychocentrismus bezeichnet; denn der Anthropocentrismus ist schon bei Platon nicht mehr die Form, in welche das Material der wirklichen Welt gegossen wird, sondern die produktive Kraft, welche der durch die Arbeit an der natürlichen Welt erschöpften oder angeekelten Psyche eine

übernatürliche Welt aufbaut, in welcher sie ihre Heimat und das Endziel ihres Strebens nach dem Ideal erkennen soll.

Nur insofern hat der Platonismus noch ein Interesse an der körperlichen Welt, als die Frage, wie die Seele aus ihr befreit werden könne, ohne die andere, wie sie eigentlich in sie hinein geraten sei, unbeantwortbar schien.

Dem erneuerten Platonismus der christlichen Zeit liegt die wissenschaftliche Sorge um eine sachgemässe Erklärung der Welt wie des Menschen ganz fern.

Er ist nichts und will nichts sein als Erlösungslehre. Der Wahn, dass die Psyche gar nicht in die Welt gehöre, weil sie sich in ihr unbefriedigt finde, steht als Grunddogma fest. Und alle metaphysischen Bemühungen der Plotin, Porphyrius, Jamblichus und ihrer Anhänger richten sich lediglich darauf, diesen Wahn zu rechtfertigen und zu begründen.

Das konnte nur geschehen, indem man einerseits begreiflich zu machen versuchte, wie die Seelen- bezw. Geisterwelt überhaupt in die Körperwelt hineingeraten sei, andererseits aber den Nachweis erbrachte, wie die übernatürliche Seele aus der Körperwelt wieder befreit und ihrer eigensten, über aller Wirklichkeit und über allem Denken gelegenen spirituellen Heimat zurückgegeben werden könne.

Die fadenscheinige Sophistik, mit welcher der Neuplatonismus seine Gemütsforderungen definiert und begründet hat, darf darüber nicht täuschen, da es ein mächtiges, die damalige Gesellschaft bis ins Innerste aufregendes praktisches Bedürfnis war, welches sich hier mit einem Spinnengewebe theoretischer Beweise umkleidet hat. In Wirklichkeit haben wohl auch damals nicht diese Beweise, sondern das leidenschaftliche, übermenschliche Verlangen über das Elend der misratenen, natürlichen Welt hinauszukommen, den Ausschlag gegeben. Freilich sind die Gestalten dieser Ueberwelt so blutleer und farblos, wie jene Beweise spitzfindig und fadenscheinig.

Vorbereitet war diese letzte Entwicklungsphase des asketischen Supernaturalismus durch das alexandrinische Judentum, welches in seinem bedeutendsten Vertreter Philo († 50 n. Chr.) zugleich stoische Anschauungen in ihn eingeführt hat. Sein Einfluss auf Vorläufer des Neuplatonismus, wie Plutarch, steht fest; sein Anteil an der Ausgestaltung desselben ist schwer bestimmbar. Denn auch die Lehre vom Logos, als dem göttlichen Mittler, Offenbarer und Erlöser ist in der älteren griechischen Philosophie und Mythologie vorbereitet. Wir dürfen uns hier auf die Hervorhebung derjenigen Momente beschränken, in welchen eine Fortbildung des ursprünglichen Platonismus hervortritt. Dabei kann der Versuch Philos, den jüdischen Monotheismus mit dem Platonismus zu verbinden, ganz ausser Acht bleiben. Er hat seine Bedeutung für die Entwickelung des Christentums und muss dort, nicht hier in der Geschichte des Platonismus gewürdigt werden. Die Versuche, den Dualismus zwischen Geister- und Körperwelt durch die Einführung von Mittelwesen zu mildern oder zu überwinden, sind, wie gesagt, auch ohne Philo aus der verwandten Tendenz der Volksreligion durchaus verständlich. Aber Philo scheint es gewesen zu sein, der diese Versuche zuerst durch eine förmliche Offenbarungs- und Erlösungslehre gestützt und zusammengefasst hat.

Zwischen der Welt des reinen Seins und der Körperwelt bewegen sich, von jener ausgehend, die göttlichen Kräfte, in welchen die platonischen Ideen mit den stoischen Logoi verbunden erscheinen und welche andererseits, einem jüdisch-monistischen Zuge gemäss, in dem höchsten Logos, zusammengeschaut werden.

Dieser von Philo persönlich gedachte, mittlere Gott ist der eigentliche Repräsentant der höchsten Gottheit, der zwischen ihr und der materiellen Welt vermittelt und insbesondere die Erlösung der in die letztere verbannten Seelen bewirkt.

Aber neben der Lehre von den Mittelwesen, welche

den Verkehr zwischen Gott und Welt unterhalten sollen, steht auch bei Philo die altplatonische Anschauung, dass der menschliche Geist, auf dem Wege der asketischen Weltverneinung und der ekstatischen Vision unmittelbar (d. h. also ohne die Hilfe des Logos und der vermittelnden Götter und Engel) sich zur höchsten Gottheit als seiner Urheimat erheben könne.[1])

Die letztere Auffassung hat Plotin in die Mitte seines Systems gestellt, die erstere ist für Jamblich massgebend geworden, beide erscheinen in der Schule von Athen wieder vereinigt.[2])

Wie bei Platon steht auch bei Plotin die Seelenfrage im Mittelpunkt seiner Weltanschauung. Und deutlicher noch wie bei Platon kann man bei ihm sehen, wie seine ganze Weltanschauung von seiner Seelenvorstellung aus entworfen ist und im Grunde nur, um diese zu sichern und zu begründen, entworfen wird.

Die uralte Meinung, dass in den Körpermenschen ein Seelenmensch als zweites, höheres Ich hause, ist von ihm auf die höchste Spitze eines übersinnlich-sinnlichen Spiritualismus entrückt worden. Es sind nicht mehr die spukhaften Erlebnisse von Traumerscheinungen Verstorbener oder die Ekstasen und Visionen krankhafter Schwärmerei, von denen er ausgeht, sondern das auch für Platon massgebende tiefe Gefühl von der Unzulänglichkeit des gesamten irdischen Daseins für die Seele, in welcher das Ideal eines vollkommenen, leidlosen, seeligen Lebens lebt. Dieses Gefühl ist verstärkt, nicht nur durch den Druck misslicher und abstossender Verhältnisse jener Zeit, sondern

---

[1]) Ueber Philo vergl. man M. Heinze, die Lehre vom Logos und J. Réville, le logos d'après Philon d'Alexandrie. Weiteres bei Ueberweg-Heinze a. a. O. S. 291 ff.

[2]) Zu der nachfolgenden Darstellung des Neuplatonismus vergl. man den Artikel von A. Harnack im ersten Bande seiner Dogmengeschichte, dem ich freilich in wesentlichen Punkten nicht zustimmen kann.

vor allem durch die ungemessene Steigerung der Ansprüche auf eine Lebensweise, in der alle Forderungen der Psyche ihre Erfüllung finden sollen.

Weil sich die Seele in der Körperwelt nicht befriedigt findet, muss sie einer anderen höheren Welt entstammen. Und weil sie einer höheren Welt enstammt, deshalb kann sie ihr ideales Streben nach dem Vollkommenen niemals in der wirklichen Welt befriedigen. Dieses ideale Streben aber, welches das Wesen der Seele ausmacht, ihr Eros, ist das Denken. Und zwar das Denken eines Höchsten, Wandellosen, Ewigen, schlechthin Einheitlichen, über Ort und Zeit Erhabenen, vom Sinnlich-Körperlichen und seinen verwirrenden und verführerischen Reizen Unberührten, in dem sie den Inbegriff des Guten, Schönen und Wahren, — „das Göttliche" im höchsten Wortsinn — erfasst. Dieses höchste und vollkommene Sein findet die Psyche zunächst in sich selbst, in ihren idealen Gedanken und Ansprüchen, aber sie findet es in sich eingeengt und getrübt vom Körperlichen, gefangen in der Sinnenwelt und darum als Trieb und Sehnsucht und nicht als vollen und unbestrittenen Besitz; sie findet es als Bruchstück einer sie umfassenden und über sie hinausgreifenden Welt des Ideals, eingeklemmt in die beengenden Schranken einer persönlich individuellen Daseinsform.

Weder die Erkenntnis noch die Gestaltung der umgebenden Welt, weder die auf die Welt gerichtete Wissenschaft, noch die weltgestaltende Technik und Kunst, weder Sittlichkeit noch völkerordnende Staatskunst kann dem idealen Trieb der Seele Befriedigung schaffen. Um jenes höchste Sein, dem sie entstammt, dessen Teil sie selbst ist, wieder zu erreichen, gibt es nur einen Weg: die asketische Losschälung vom Körper und den ihm innewohnenden, auf die Welt gerichteten, niederen geistigen Tätigkeiten. Auf diesem Wege allein kommt die Seele zu sich selbst; und indem sie sich auf dem Wege asketischer Katharsis losreisst von allen Beziehungen zu dieser un-

befriedigten Daseinsweise in einer misratenen Welt, werden ihr die Schwingen gelöst zu freiem Aufflug in eine höhere Welt, welche der vollkommene Reflex ihrer idealen Wünsche, die gänzliche Verwirklichung all' ihrer überirdischen Sehnsucht ist. So wenig vermögen die sporadischen Anzeichen, dass auch diese empirische Körperwelt des Ideals nicht gänzlich bar sei, die Seele zu fesseln, dass sie vielmehr die völlige Losreissung von ihr, den Austritt aus ihr (die Ekstasis) als die unerlässliche Bedingung erkennt, unter welcher sie sich in verzückter Vision emporhebt zu den Gefilden hoher Ahnen.[1])

Dieser Zustand der körper- und weltfreien Auffahrt der Seele in ihre himmlische Heimat hat Plotin selbst freilich nur siebenmal in einem langen Leben erlebt. Das hat ihn doch nicht abgehalten, eine förmliche Methodik der asketischen Katharsis und der ekstatischen Vision auszubilden und seine Jünger einzuladen, auf erfahrungsmässigem Wege sich zu überzeugen von der Wahrheit seines Grunddogmas: dass die Seele nicht aus dieser Welt stammt und nicht zu dieser Welt gehört, sondern einer jenseitigen Welt des idealen Seins entsprungen, in diese Welt verirrt oder verschlagen, auf den Flügeln weltüberfliegender Spekulation wieder emporstreben müsse zu den

[1]) Wie bei Platon findet sich auch bei Plotin gelegentlich eine optimistische Beurteilung der empirischen Welt als Schauplatz göttlicher Vorsehung und Werkstätte menschlicher Arbeit. Indessen kommt auch da die natürliche Welt nur als minderwertige Vorstufe der höheren Welten in Betracht. Dem entspricht die Schätzung der auf die Welt gerichteten Wissenschaft und Sittlichkeit. Das sinnliche Wahrnehmen der einzelnen Dinge hat so wenig Wert wie die Uebung der bürgerlichen Tugenden, durch welche die Gesellschaft erhalten wird. Höher steht schon die dialektische Erkenntnis der Einheit des Universums und die asketische Seelenreinigung. Das höchste aber was die Seele erreichen kann, ist das Schauen des jenseits der Welt gelegenen Ersten, dessen praktisches Complement die Ekstase ist. In diesem Zustand, der im irdischen Leben nur selten und nur Auserwählten erreichbar ist, verschmilzt die Psyche mit der Gottheit, erreicht sie die Vergottung.

Regionen, in welchen der reine Gedanke, den kein Denken auszudenken vermag, das vollkommene Sein, dem kein Sein verglichen werden kann, ungetrennt und untrennbar, ewig und unvergänglich, leid- und schuldlos ein gotthaftes Dasein führen.

Dorthin muss die Psyche zurück, weil sie von dort ausgegangen ist. Ein versprengtes Bruchstück des Göttlich-Einen findet sie keine Ruhe, bis sie aus unseeliger Vereinzelung zur seeligen Verschmelzung mit dem ungeteilten Alleinen gelangt ist.

Das ist das Thema der plotinischen Weltanschauung; die Variationen, in welchen seine „Philosophie" es erläutern und begründen will, lassen die Kraft der ursprünglichen Intuition nicht erkennen; sie überziehen mit dem Gespinnste sophistischer Systematik jenen in sich selbst gerechtfertigten, überweltlichen Drang, und geben ihn, indem sie ihn wissenschaftlich begründen wollen, dem Zweifel preis.

Die in der Welt unbefriedigte Seele muss natürlich das Ideal ihrer Sehnsucht als etwas ganz Andersartiges, aller Wirklichkeit Unvergleichbares, gegenüberstellen und in unermessliche Fernen über die Erscheinungswelt erheben. Nichts Sinnliches darf ihm anhaften; und wenn das ersehnte ideale Sein auch der vollkommensten Form des Daseins, dem Denken, welches das Wesen der Seele ausmacht, ähnlich ist, so können ihm die Mängel, die auch die höchsten Tätigkeiten der Vernunft bedrücken, doch nicht eignen. Es muss über allem Denken, wie über allem Sein liegen. Wie es nicht mit dem vernünftigen Denken erreichbar ist, sondern nur dem von Welt und Körper losgerissenen Asketen im visionären Schauen aufgeht, so muss das Absolute ein Denken sein, welches nach Form und Stoff vom menschlichen Denken verschieden ist. Nach der Form: es verläuft nicht in einzelnen Denkakten, sondern ist ein einziges, beharrliches, bewegungsloses Schauen. Nach dem Stoff: sein Gegenstand ist kein Körper und keine Welt,

sondern es selbst in seiner rein spirituellen Art ist sein Objekt.

So hat Plotin den platonischen Gedanken der Ueberweltlichkeit des Ideals oder der Gottheit auf die äusserste Spitze getrieben, und in einer Weise ausgebildet, dass er sich verflüchtigt zu einem Etwas, welches dem von der Welt, als der einzig fassbaren Realität, herkommenden Verstand wie ein Nichts erscheint. Denn die einzige positive Aussage, zu welcher es der Verstand über das Absolute bringt, ist eben die, dass es nicht Welt ist. Aber dieses keinem erfahrbaren Sein vergleichbare „Nichts" ist für die nach einem ganz andersartigen, wunderhaften Sein ausschauende Psyche die höchste, die einzige Wirklichkeit.

Das Ideal spekulativer Sehnsucht, in dem die arme Seele den Ersatz für die preisgegebene erbärmliche Welt sucht, von dem sie aber nur sagen kann, dass es etwas ganz anderes als die Welt sein muss, dieses Ideal wird nun doch in eine Beziehung zur wirklichen Welt gesetzt.

Es wird nämlich als das Urwesen (τὸ πρῶτον) geschildert, dem Alles entstammen und zu dem Alles zurückkehren soll. Das ist der seltsame Widerspruch, dem aller asketische Supernaturalismus verfallen muss. Viel näher läge ja hier die Auskunft, die Welt ganz fallen zu lassen, oder sie auf einen anderen Ursprung zurückzuführen, wie das von einzelnen christlichen Gnostikern jener Zeit tatsächlich versucht worden ist, etwa auf die Dämonen, oder ihren Obersten, den Teufel.

Dazu vermag sich der Grieche nicht zu entschliessen. Ja er tritt den christlichen Gnostikern, welche diese letzte Consequenz grundsätzlicher Weltverachtung gezogen haben, entgegen.

Die Ueberwelt, nach welcher er ausschaut, ist eine ganz andere als die Erdenwelt, als die Sternenwelt, auch als die Welt der Ideen; denn die höchsten Begriffe und Worte, über welche der Geist verfügt, das Wahre, das Gute, das Schöne, das reine Denken oder das ewige Sein,

reichen nicht hin, das Wesen der Gottheit auszudenken und auszudrücken. Dennoch soll es als Urwesen die gesamte Erscheinungswelt aus sich hervorbringen. Nicht dass es dessen bedürfte: es hat sein Genügen in sich selbst. Nicht dass es das wollte: was sollte es wollen als sich selbst? Nicht dass es das müsste: es unterliegt nur der Notwendigkeit seines eigenen unveränderlichen, ewigen Seins.

Ein fröhliches Bild ist Alles, was Plotin zur Erklärung des widersinnigen Rätsels, warum das in sich beruhende und vollbefriedigte Urwesen zur Weltbildung übergeht, aufzubieten vermag.

Die unendliche Fülle des Urseins fliesst gleichsam über; und aus ihrem Ueberfluss bilden sich die Welten. Und dieses Bild ist ihm von besonderem Wert, denn die Weltbildung darf das Urwesen nicht aus seiner Ueberweltlichkeit herabziehen, oder es in seinem Besitzstand verringern. Für die aus der Welt heraus verlangende Seele ist ja gerade das Nicht-Welt-sein der Gottheit die Bedingung, unter welcher sie in ihr Genüge finden kann.

Das praktische Interesse, welches Plotin zur Betonung der Ueberweltlichkeit seines Urwesens führt, stösst hier hart zusammen mit dem spekulativen Interesse, die bestehende Welt als Erzeugnis des Urwesens zu begreifen. Wo Plotin dem ersteren folgt, kann er nur die schlechthinige Erhabenheit des Urwesens auf dem dunkeln Grunde der Nichtigkeit der Welt erstrahlen lassen. Wo er dem zweiten unterliegt, muss er den absoluten Gegensatz von Gott und Welt durch Zwischenglieder ausfüllen. Denn dass die übernatürliche Gottheit diese gottlose Welt, wie sie ist, direkt erzeugt habe, ist gänzlich ausgeschlossen. So lässt er denn das Urwesen, zu dem die Seele nur auf dem Wege der Entkörperung und Entweltlichung aufsteigen kann, in Stufen herabgleiten zur Geisterwelt, zur Seelenwelt, zur Welt des Körperlichen. Oder um in seinem Bilde weiter zu reden: aus den Tropfen, die aus dem überfliessen-

den Gefäss des Urseins herabträufeln, bilden sich die Geister, die Seelen, die Körper.

Sehen wir uns diese Welten etwas näher an.

Während das Urwesen selbst, das Erste, eigentlich gar nicht bezeichnet werden kann, weil es über alles Sein und Denken hinausliegt, ist die von ihm zunächst emanierte Welt des reinen Denkens ganz dem Ursein zugewandt. Die Welt des Nus, der reinen Vernunft, die zugleich reines Sein ist, oder mit einem Wort: die *materia intelligibilis* geht auf im Anschauen des Urwesens und in der Betrachtung ihrer selbst.

Aber in ihr findet doch schon eine Sonderung statt. Der Nus nämlich umfasst die intelligiblen Kategorien, die platonischen Ideen oder die pythagoreischen Idealzahlen und mit ihnen die wirkungskräftigen Urbilder der nächstfolgenden Welt.

Dies ist die Seelenwelt, welche der Nus ebenso notwendig aus sich hervorbringt, wie er selbst aus dem Ersten, dem Urwesen, hervorquillt. Denn Leben erzeugen ist die wesentliche Funktion des Urwesens, wie seines göttlichen Abkömmlings, des Nus.

Die Weltseele oder die Seelenwelt, welche der Nus ausstrahlt, ist auch noch zur übersinnlichen, göttlichen Welt zu rechnen; sie besteht auch noch aus „intelligibler Materie", und ist darum unteilbar, unkörperlich, unwandelbar und unveränderlich. Zum Nus verhält sie sich als Erscheinungsform, aber als ihm wesensgleiche; denn sie ist auch nur Idee oder Zahl und birgt die Ideen der Körperwelt in sich, wie der Nus die Ideen der Seelenwelt. In ihr tritt bereits die rätselhafte Tendenz auf Verkörperung hervor. Dieser Tendenz folgend, emaniert die Weltseele eine zweite Seele: das ist die Natur d. h. die mit einem materiellen Körper umkleidete Weltseele. In dieser treten nun die Ideen oder Urbilder aller Wesen als bereits irgendwie körperlich gesonderte Teilseelen auf. Sie bilden die schöpferischen Kräfte, aus welchen die Mannigfaltigkeit

der körperlichen Erscheinungswelt hervorgeht. Sie bilden die Grenze der intelligiblen und der körperlichen Welt, der spirituellen und stofflichen Materie.[1])

Im eigentlichen Sinn ist freilich nur die Körperwelt aus materiellem Stoff (ὕλη) geformt. Der ätherische Stoff der intelligiblen Welten verdient den Namen Materie nicht. Denn in der Anwendung auf die Körperwelt erscheint bei Plotin die Materie nicht nur als der Gegensatz zu dem unveränderlichen, einheitlichen Sein des Geistes, sondern auch das schlechtweg Böse oder Nichtseinsollende, weil sie eben das Prinzip des Wechsels, der Veränderung, des Vergehens und Sterbens ist.

Somit findet ein stufenmässiges Herabgleiten des Ersten, des rein intelligiblen Seins, in das materiell-intelligible erster (der Nus) und zweiter Ordnung (das Seelische) und schliesslich in das Körperlich-Materielle statt, welches zugleich ein Prozess der Sonderung des Einen in die Ideen und der Ideen in die zahllosen und mannigfachen Körper ist.

Warum das Eine in das Viele, das Ursprüngliche in das Abgeleitete, das Geistige in das Seelische, das Seelische in das Körperliche herabgleitet? Wo es seine Einheit und Ursprünglichkeit, seine Geistigkeit und Seeligkeit dabei einbüsst?

Darauf hat Plotin nur eine Antwort: Weil es diesen unleidlichen Lebens- und Schaffensdrang in sich trägt, der es zur Bildung niederer Welten führen muss. Zur Bildung niederer Welten; denn über sich selbst hinaus kann es nichts Vollkommneres erzeugen.

Der Gedanke ist sehr charakteristisch, dass das Erste in sich selbst zwar verharrt und sein Genüge findet, dass aber von seiner Ueberfülle gewissermassen Etwas abfliesst, aus welchem die Geister-, die Seelen- und schliesslich die Körperwelten sich bilden. Für die letztere bleibt natürlich

[1]) Man vergl über die Grundbegriffe νοῦς, πνεῦμα, ψυχή, ὕλη etc. die Auszüge bei Ritter et Preller p. 517 u. 599.

am Wenigsten vom „Ersten“ übrig. Und weil das in die unterste Welt herabgeträufelte Intelligible bez. Seelische so dünn und dürftig ist, wie es im Menschengeist erscheint, reicht seine Schaffenskraft nur noch hin, das Materielle aus sich hervorzubringen. Es bringt es aber hervor, um sich damit selbst sein Gefängnis zu bauen. Denn kaum, dass es sich in der Körperwelt materialisiert, kommt es auch im Bewusstsein des Menschen zur Erkenntnis der verzweifelten Lage, in die es sich selbst versetzt hat.

Allerdings ist auch die Seele des Plotin eine verzweifelte Optimistin. Der Anspruch auf wahres und seeliges Leben ist ihr von ihrer Urheimat her eingeboren. Und sie versucht diesen Anspruch an der Körperwelt zunächst zu befriedigen, indem sie diese als Abbild der in ihr lebenden Ideenwelt behandelt. Aber bald wird sie von ihrem schönen Wahn geheilt.

Weder der Erkenntnisprozess, noch auch der Versuch praktischer Naturgestaltung in den verschiedenen Formen der Kulturarbeit bringt die Psyche zum Ziel. Die Körper sind doch nur Schattenbilder der Ideen; und nach Massgabe der Ideen lässt sich der spröde Stoff doch nicht formen und gestalten. Wenigstens nicht so, dass der vom Höchsten stammenden Psyche damit volle Befriedigung gewährt werde. Auf Zeit und vorübergehend vielleicht kann das auf die Körperwelt gerichtete Erkennen und Handeln befriedigen, aber nicht für die Zeit der Psyche: für die Ewigkeit. Und relativ gut und schön mag sich auch die unterste Weltform ausbilden lassen, aber das absolut Schöne und Gute, was die Seele in der ersten Welt geschaut hat, gewinnt sie in der Naturwelt niemals wieder. So bleibt ihr, der aus dem Göttlichen stammenden, nur als wahrhaft befriedigende Tätigkeit die Rückkehr in die Welt des Göttlichen, wie sie durch Askese und ekstatische Vision zu erstreben ist.

Plotins Versuch, das Dasein der empirischen Welt als Ergebnis eines stufenweisen Herabsinkens der intelligiblen Welt zu begreifen, erscheint so doch nur als ein Hilfs-

mittel, um der Seele den Aufstieg aus der Körperwelt zu erleichtern. Der Nachweis, dass im Weltprozess das Göttliche sich seiner selbst entäussert, um stufenweise zuerst in eine schlechthin unsichtbare Vernunftwelt, dann in eine Seelenwelt, die am Himmel und in den Sternen den Menschen anlacht, schliesslich in eine Körperwelt umzuschlagen, soll die Psyche nur ermutigen, „diesen Weg nach unten" nicht weiter fortzusetzen, sondern „den Weg nach oben" einzuschlagen, auf dem sie zu dem Ziel ihres Verlangens nach vollkommenem, ewigem, seeligem Sein allein gelangen kann.[1])

Diesen Weg vermag die Psyche ohne fremde Hilfe zu gehen. Plotin traut ihr die Kraft zu, durch Askese und Meditation ihre Entweltlichung und ihre Vergottung selbst zu vollziehen. Nach der erlösenden Hilfe der Mittelwesen des Philo und des Volksglaubens schaut er nicht aus. Er verzichtet auf sie.

Dennoch hat diese Metaphysik ihre Beziehungen zur Mythologie. Zwischen den Gestirnen und der Erde schweben die Dämonen; und die Gestirne selbst erscheinen ihm, wie seinem Meister Platon, als persönliche Gottheiten, die zu verehren Niemand zur Schande gereicht. Freilich steht ihnen ebensowenig wie den Dämonen und den Menschen, ein Einfluss auf den Lauf der Welt zu. Aber vermöge der Alles verbindenden Sympathie ist Jedes auf eine Wechselwirkung mit Jedem gestellt. Die Gebete und Opfer, die Weissagungen und die zauberhaften, sakramentalen Handlungen, mit welchen die Menschen die Götter für sich gewinnen wollen, sind so wenig auf Aberglaube zurückzuführen, wie die wunderhaften Einwirkungen, die aus der Götterwelt auf den Menschen stattfinden.

Allerdings erscheinen die Götter nicht als Vermittler zwischen den menschlichen Psychen und dem Urwesen.

[1]) Die Erkenntnis, dass in der Weltbildung gewissermassen eine Entartung des Göttlichen sich vollzieht, ist der Psyche nötig, um die Entweltlichung als den richtigen Weg zur Vergottung zu beschreiten.

Und nicht Opfer und Gebete sind die Mittel, um mit dem „Ersten“ in Verbindung zu treten, sondern Ekstase und Vision. Und wenn diese Mittel zum Ziele führen, so sind auch die entgegenkommenden Offenbarungen der Gottheit überflüssig. Die Psyche muss selbst ihre Erlösung schaffen, indem sie über die Welt auffliegt zur Gottheit.

Wenn Plotin von Unsterblichkeit redet und von Vergeltung im Jenseits, so kann das nach der Zentrallehre seines Systems doch kaum anders verstanden werden, als so, dass die durch verschiedene Daseinsformen zu ihrer Läuterung und Strafe hindurchgegangenen Seelen schliesslich, mit der Körperlichkeit des Bewusstseins entkleidet, in das Alleine zurücksinken, um gerade in der Enthebung aus der Isolierung, in welcher sie Körper und Persönlichkeit gefangen hielten, ihr wahres Leben und ihre Seeligkeit zu finden.

Denn wahres Sein kommt nichts Vereinzelten zu, auch nicht dem Persönlichen. Also kann die Persönlichkeit nur Teil an ihm erlangen, indem sie sich selbst an das Alleine opfert. Damit schlägt Plotins Weltanschauung in pantheistischen Monismus um. Nicht die Erhaltung der Persönlichkeit, sondern ihre Auflösung im Alleinen ist das letzte Ziel der Sehnsucht der Psychen.

So begegnen wir hier einer merkwürdigen Verbindung psychocentrischer und kosmocentrischer, oder theocentrischer Weltanschauung.[1]) Der Ausgangspunkt der plotinischen Spekulation ist der psychocentrische. Nach den Bedürfnissen der von der Welt unbefriedigten, über sie hinausfliegenden Seele hat Plotin seine Weltanschauung

[1]) Theocentrismus und Kosmocentrismus bezeichnen keine verschiedenen Weltanschauungen. Denn Gott und Welt, wenn sie überhaupt unterschieden werden, bedeuten nur höhere und niedere, vollkommene und minder vollkommene Formen des Seins. In beiden Formen der Weltanschauung wird die Persönlichkeit — und das ist das Entscheidende — im kosmischen Prozess, aus dem sie auftaucht, wieder aufgelöst.

gebildet. Aber die jenseitige Welt, in welcher die Seele zur Ruhe kommen soll, wird zugleich ihr Grab. Nicht die Seelen, die persönlichen, individuellen sind das Ziel des Weltprozesses, sondern die Rückkehr der gesamten individuellen Welt in die Urwelt der Gottheit, die allein übrig bleibt, wenn Alles in sie zurückgefallen sein wird, um sodann Alles wieder aus ihrem Lebensdrang in derselben Weise und in denselben Formen zu erzeugen. Aus der Sonne entsprungen, um im Bilde zu sprechen, stürzt Alles in die Sonne zurück. Aber im Sonnenfeuer werden nicht nur die Welten, sondern auch die Seelen verzehrt. Die Sehnsucht nach Aufhebung der unbefriedigenden empirischen Weltform, in welcher der Mensch lebt, stürzt Menschen und Welten in das Urwesen, die Gottheit. Aber von dieser Gottheit kann Niemand sagen, was sie eigentlich ist und bedeutet, wenn nicht eben dieses dass sie nicht ist, was die Welt ist, in welcher sich die Seele gefangen findet.

Wenn bei Plotin die Seelen im Göttlichen sich verflüchtigen, und das Göttliche selbst in eine unaussprechliche, metaphysische Allgemeinheit (das ὄν) aufgelöst wird, so haben seine Nachfolger den mythischen Personalismus in der Seelen- wie in der Gotteslehre wieder zu neuem Leben erweckt. Die metaphysischen Allgemeinheiten werden in konkrete mythische Figuren umgesetzt; die menschlichen Personen mit ihrem persönlichen, auf persönliches Glück gerichteten Handeln, treten in den Mittelpunkt; die jenseitige Welt gewinnt deutlichere Formen und Farben, und ein gangbarerer Weg als die ekstatische Vision wird gefunden, auf dem die Seelen an der Hand hilfreicher Erlöser in die ersehnte Idealwelt sich zurückwenden können.

Schon Porphyrius, der nächste Schüler und Ausleger des Plotin, ist auf dem Wege dessen metaphysische Weltanschauung in mythisch-personalistischer Richtung umzubilden.

Die Rettung der Seele aus der minderwertigen, unbefriedigenden Körperwelt in eine ersehnte spirituelle, doch

nicht unkörperliche Idealwelt, ist das eigentliche Problem der Philosophie, wie es das Problem aller wahren Religion ist. Die Verbindung beider hat er in seinen 15 Büchern gegen die Christen wieder herzustellen versucht. Zwar kennt er auch eine Privatreligion des Philosophen, der die überlieferten Mythen allegorisch deutet und an dem öffentlichen Kultus nur aus Pietätsrücksichten teilnimmt, den wahren Gottesdienst aber in der asketischen Weltverleugnung und in der spekulativen Erhebung des Geistes zur Idealwelt oder zur Gottheit ausübt.

Aber seine nach dem Vorgang des Juden Philo ausgebildete Lehre von den Mittelwesen, welche die Verbindung zwischen der empirischen und der Idealwelt unterhalten und vermitteln, führt ihn in ein engeres Verhältnis zur volkstümlichen Religion.

Weil „das Erste", das Urwesen des Plotin, auch ihm ein grosses Fragezeichen geblieben ist, betont er die Zwischenwesen, die Mittler und Erlöser, welche ihre Hand aus dem Jenseits in das Diesseits ausstrecken, um die Menschenseelen zu sich emporzuheben. Das sind „die Vernunft," „die Seele," die Götter und die Dämonen. Da aber Vernunft und Weltseele zu unpersönlich erscheinen, um den menschlichen Seelenpersonen die gesuchte Hilfe zu gewähren, auch die oberen Götter dem Menschen noch zu ferne stehen, so sind es die unteren Götter, die Dämonen oder Engel, auf welche er die erlösungsbedürftigen Seelen verweist. Der Dämonismus mit seinen praktischen Begleiterscheinungen der Magie und Theurgie spielt daher bei Porphyrius eine grosse Rolle. Aber auch die Verehrung der Götterbilder und das blutige Opfer erkennt er als berechtigte Methoden an, mit den unteren Göttern, welche zwischen Diesseits und Jenseits vermitteln, in Verbindung zu treten.

Diese Tendenz, die asketische Metaphysik in ritualistische Mythologie zurück zu bilden, welche dem Volksglauben entgegen kommt, schlägt nun bei dem Nachfolger

des Porphyrius, Jamblich, durch und beherrscht dessen Schule bis ins fünfte christliche Jahrhundert hinein.

Jamblich unterscheidet sehr bestimmt die übermenschliche, jedem Denken unzugängliche, mit Nichts in der empirischen Welt vergleichbare, ursprüngliche Welt des Ersten, des Einen, des Seins schlechtweg von der Götterwelt, mit welcher es die Menschen im Grund allein zu tun haben.

Die spitzfindige Einteilung beider Ober-Welten in je drei Abteilungen erfolgt augenscheinlich nach Massgabe des Gedankens, dass jeder Gegensatz aus zwei Gliedern besteht, zwischen welchen ein drittes Glied als Vermittler auftreten muss. So soll zwischen der Welt des Nus und „dem Einen" eine zweite Einheit stehen, welche zwischen jenen vermittelt. Ebenso wird die Welt des Nus in eine Zweiheit gegliedert: die intelligible Welt der Urbilder und die intellektuelle der Ideen, zwischen welchen wieder Verbindungsglieder aufgesucht werden.[1])

Indessen haftet an diesen Distinktionen weder ein metaphysisches noch ein religiöses Interesse. In ihm betätigt sich eine Dialektik, welche mit ihren mathematischen Messungen und Zählungen, mit ihren logischen Trennungen und Verbindungen, mit ihren haarspaltenden Definitionen der Scholastik vorgearbeitet hat. Besten Falls haben wir hier Hilfskonstruktionen vor uns, welche den Gegensatz der Ober- und Unterwelt einerseits auf das Aeusserste verschärfen, andererseits eine Verbindung beider aufrecht erhalten sollen, was bei der fundamentalen Artverschiedenheit jener nur durch die Einschiebung von mittleren Grössen ermöglicht wird, die irgend wie an beiden Anteil haben.[2])

---

[1]) Das Nähere hierüber bei Zeller und Ueberweg-Heinze. Man vergl. auch die oben genannte Abhandlung von Harnack.

[2]) Man hat, ähnlich wie bei der Scholastik, den Eindruck, als ob in dem Netz von Distinctionen und Definitionen, in welches die Neuplatoniker ihre Probleme einspinnen, es eher auf eine Verdunkelung und Verwirrung wie auf eine Aufklärung derselben abgesehen sei.

Für die Weltanschauung dieser letzten Phase der griechischen Mystik ist nicht sowohl die systematische Ausbildung, wie sie in der Schule von Athen in Anlehnung an Aristoteles ihren Abschluss gefunden hat, charakteristisch als eben diese äusserste Spannung des Gegensatzes von Diesseits und Jenseits, welche eine Vermittelung zwischen beiden Welten notwendig erscheinen lässt, wenn nicht die Seele ihr Endziel verfehlen soll, das sie durch die Kraft ihrer Askese und Intuition allein zu erreichen nicht mehr fähig ist. Während Plotin der Seele diese Kraft noch zutraut, verweist sie der spätere Neuplatonismus ganz an die Vermittlung durch die Götter, welchen schon Philo (aber auch der Volksglaube und die Staatsreligion) diese Stelle zugewiesen hatte.

Zwischen dem in unendliche Fernen gerückten Jenseits des reinen Seins und der diesseitigen Welt stehen die zahllosen Götter, Engel und Dämonen, die Jamblich zählt, unterscheidet und klassifiziert; offenbar unter dem Einfluss des damaligen mythologischen Synkretismus, pythagoreischer Zahlenmystik und astrologischer Rechenkunst.

Mit dieser Welt der Götter, Dämonen und Engel verkehrt der Mensch im Grunde allein und nur durch ihre Vermittelung kann er mit der in unendliche Fernen gerückten, selbst vor dem visionären Blick zerfliessenden, Oberwelt in Verbindung gelangen.

Dieser Verkehr wird von Seiten der Götter begründet durch Offenbarungen, mögen das nun Naturwunder sein oder geistige Wunder, wie Visionen, Inspirationen u. s. f. Von Seiten der Menschen wird er unterhalten durch Opfer, Gebete, asketische und rituelle Handlungen, durch welche in zauberhafter Weise die schädlichen Wirkungen der Dämonen abgewehrt und die förderlichen der Götter erzwungen werden. Magie und Theurgie spielen daher in dem System des Jamblich eine hervorragende Rolle.

Mit dieser Bevorzugung der rituellen Methode des

Verkehrs mit der Oberwelt verbindet sich die Neigung, dem Priestertum, welches die geheimnisvolle Technik derselben allein beherrscht, die führende Rolle (an Stelle der Philosophen) einzuräumen.

Nicht die philosophische Spekulation, sondern die priesterliche Offenbarungsmantik ist es, welche den Einblick in die jenseitige Welt erschliesst.

Und nicht die asketisch-intuitive Erhebung, welche Jeden in unmittelbare Verbindung mit der Gottheit bringen sollte, ist der Weg, um sich über die Welt zur Gottheit zu erheben, sondern die Uebung des Rituells, wie es die priesterliche Offenbarungsweisheit feststellt, ist der für den Laien allein gangbare Umweg, auf dem er die Verbindung mit der Gottheit an der führenden Hand des Priestertums erreichen kann.

Beide Methoden: die asketisch-ekstatische und die rituell-sakramentale werden dann auch wieder verbunden, wie ja auch das andächtige Lauschen auf die priesterliche Offenbarungsweisheit nicht ausschliesst, dass man sich zugleich in metaphysischer Spekulation selbst über das Göttliche erkundigt.

Mit dieser bestimmten Unterscheidung dreier Abteilungen, wenn man so sagen darf, innerhalb des Universums: der jedem Denken unerreichbaren Welt des schlechthin Göttlichen, der Mittelwelt der erscheinenden Götter, und endlich der irdischen Welt, in welcher die Seelen gefangen sind, konnte der pythagoreisch-platonische Supernaturalismus sich auch an Aristoteles anschliessen, wie es in der Schule von Athen geschehen ist. Auch der unbewegte Beweger des Stagiriten bildet eine jenseits des Fixsternhimmels tronende Grösse; und zwischen ihm und der Erdenwelt spannt sich die Himmelswelt der Astralgötter und der Naturgötter aus. Freilich haben die gelehrten Ausleger des Aristoteles im vierten und fünften Jahrhundert: ein Themistius in Konstantinopel, ein Olympiodor in Alexandria und endlich Proklus in Athen, um von

Anderen zu schweigen, nicht ohne gewaltige Willkür die Uebereinstimmung zwischen ihrer weltflüchtigen Mystik und Aristoteles herzustellen vermocht. Aber sie haben den platonischen Supernaturalismus mit Hilfe der architektonischen Systematik des Aristoteles zu einem geschlossenen System ausgestaltet, welches für die mittelalterliche Theologie grundlegend geworden ist, und in welchem der im Jahre 525 auf Theoderichs Befehl hingerichtete Boethius schon die angemessenste wissenschaftliche Darstellung seines Christenglaubens gefunden hat.

Doch klafft durch diese Verbindung ein Riss, welcher sich im Mittelalter erweitern und die platonische und aristotelische Weltanschauung unter dem Namen der übernatürlichen und der natürlichen Theologie einander sogar feindlich gegenüberstellen sollte.

Bei Platon wie bei den Neuplatonikern steht das Seelenproblem in mitten ihrer Weltanschauung. Ihre Philosophie ist im Grunde nur die Hilfslinie, welche gezogen wird, um der in die empirische Welt verirrten Seele das Anrecht auf eine bessere „überweltliche“ Welt zu sichern. Das Seelenproblem zerreisst schon Platons Welt in zwei Hälften. Die bessere Hälfte interessiert ihn als Heimat der Seele im Grunde allein; die schlechtere Hälfte, unsere empirische Welt, verurteilt sein Asketismus zu einem nichtigen Dasein, welches nur verdient wieder aufgehoben zu werden.

Da aber die Psyche doch auch an der empirischen Welt Einiges schön und gut und vernünftig zu finden hat, so tritt zwar schüchtern, aber doch merklich genug neben seinem asketischen Supernaturalismus ein optimistischer Naturalismus auf, der die empirische Welt als Erscheinungsform der intelligibeln Welt auffassen möchte.

Diesen optimistischen Naturalismus hat Aristoteles fortgebildet. Er hat nicht das Interesse an der jenseitigen Welt, welches Platons ganze Seele erfüllte. Er ist weder Asket, noch Supernaturalist im platonischen Sinn. Nur in

einem Punkt kommt seine Weltanschauung der platonischen entgegen. Auch er kennt, wie wir sahen, höhere Welten, welche im Vergleich mit der diesseitigen ein Jenseits bilden. Und er versucht diese Welten in eine organische Verbindung mit der Erdenwelt zu bringen, indem er die Bildung der letzteren auf die Bewegung zurückführt, welche von der höchsten Daseinsform, „dem unbewegten Beweger" ausgeht oder veranlasst wird. Das rein theoretische Interesse, alle Welten zum „Universum" zusammenzufassen und aus einer einheitlichen Ursache zu erklären, führt ihn zur Aufstellung der letzten Prinzipien, unter welchen die Form das Uebergewicht über den Stoff behauptet.

Ein anderes Interesse hat er nicht an dem „Ersten", an der unbewegten Form, als die Bildung der Welten einheitlich und kausal zu erklären. Und wie er kein Interesse an einem dem Diesseits diametral entgegengesetzten Jenseits nimmt, so auch nicht an der Seele, die zwar von aussen in den Körper gekommen sein soll, aber doch nicht ausser dem Körper zu leben vermag, oder gar erst nach ihrem Austritt aus der Körperwelt zu wirklichem Leben gelangen soll. Gibt es höhere Welten, was ja der Astraltheolog Aristoteles nicht leugnet, und stammt die Psyche aus einer höheren, ja aus der jenseits der Sterne gelegenen höchsten Welt, so lebt sie doch nur in dieser und für diese empirische Welt, deren Erforschung und Gestaltung ihre alleinige Lebensaufgabe ist.

Der Versuch, Aristoteles zum Eideshelfer für den asketischen Supernaturalismus zu machen, wie er in der Schule von Athen bereits ausgeführt worden ist, erscheint demnach ebenso verfehlt, wie seine Erneuerung im Mittelalter.

Wohl mochte es gelingen das Weltsystem des Aristoteles mit dem neuplatonischen zu verbinden und die aristotelische Logik zur Begründung desselben zu benutzen, — der metaphysische Dualismus des Aristoteles hat darum nichts gemein mit dem asketischen Dualismus der Neu-

platoniker, der die natürliche Welt einer übernatürlichen zu lieb, preisgibt.

Die eigentliche Tendenz dieser Phase der Entwicklung des Platonismus, in welcher er bereits in Wettbewerb mit dem Christentum getreten ist, hat Kingsley in seiner Hypatia durchaus zutreffend geschildert. Man will aus der natürlichen Welt heraus, welche die Seele einengt und unbefriedigt lässt. Man versucht den Austritt aus der Welt schon hier zu erreichen und sich auf den Schwingen visionärer Verzückung zu dem „Ersten" emporzuheben. Aber wo diese Schwingen bei dem Flug nach oben ermatten, greift man nach der rettenden Hand des göttlichen Mittler und Erlöser und bescheidet sich auf die Offenbarungen aus der übernatürlichen Welt die Hoffnung zu gründen, dass die Seele nach dem Tode des Leibes in sie erhoben werde.

So hat auch die christliche Mystik versucht durch Askese und in visionäre Verzückung unmittelbar in die Gemeinschaft mit der Gottheit zu gelangen. Aber die Kirche hat ihr die Schwingen beschnitten und den direkten Aufflug nach oben verboten, der sie, mitsamt ihrem Offenbarungs- und Erlösungsapparat überflüssig machen würde. Die rituell-sakramentalen Uebungen und die geheimnisvollen Offenbarungslehren, wie sie das priesterliche Mittleramt feststellt, sind der gottgeordnete Weg, auf dem die Psyche die Erlösung aus der Welt suchen soll, um nach dem Tode im Schauen der Gottheit die ewige Seeligkeit zu geniessen.

89094320348

b89094320348a

G.E. STECHERT
& CO.
NEW YORK

89094320348

B89094320348A